

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA



LA PROBLEMÁTICA DE LA NORMALIDAD EN
LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

TESIS DOCTORAL DE:

IGNACIO DE LOS REYES MELERO

DIRIGIDA POR:

RAMÓN RODRÍGUEZ GARCÍA
AGUSTÍN SERRANO DE HARO MARTÍNEZ

Madrid, 2013

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA
Departamento de Filosofía Teórica



**LA PROBLEMÁTICA DE LA NORMALIDAD EN
LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL**

TESIS DOCTORAL

*Memoria presentada para obtener la mención
“Doctorado europeo”*

Ignacio de los Reyes Melero

Directores

Ramón Rodríguez García (Dpto. de Filosofía Teórica UCM)
Agustín Serrano de Haro Martínez (Instituto de Filosofía CSIC)

Madrid 2012

ÍNDICE

<i>Nota bibliográfica</i>	6
<i>Manuscritos de interés sobre la normalidad</i>	7
Introducción (inglés)	9

MARCO HISTÓRICO-FILOSÓFICO

CAPÍTULO PRIMERO

LA “NORMALIDAD” EN DISTINTOS CONTEXTOS

§1. Lo normal y lo patológico en la medicina	17
§2. La normatividad biológica y la “ciencia” social	22
§3. Lo normal y lo patológico en psicología y psiquiatría	24
§4. La normalidad y el derecho	28
§5. Consideraciones histórico-filosóficas	30

CAPÍTULO SEGUNDO

EL CONCEPTO DE NORMALIDAD EN LA OBRA DE HUSSERL

§6. La normalidad en las <i>Investigaciones lógicas</i>	37
§7. Correlación intencional y constitución	41
§8. Fenomenología estática y genética	45

PRIMERA PARTE

NORMALIDAD Y SUBJETIVIDAD

CAPÍTULO PRIMERO

NORMALIDAD COMO CONCORDANCIA

§9. Los fundamentos de la concordancia	51
a) Concordancia y temporalidad	
b) Asociación y pasividad	
c) La pasividad y la vida práctico-valorativa	
§10. El cuerpo como sistema de concordancias y el mundo perceptivo	67
a) Sistemas ortológicos y heterológicos	
b) ¿“Normalidad” y “anormalidad” son intercambiables?	

CAPÍTULO SEGUNDO

NORMALIDAD COMO TIPICIDAD

§11. El esquematismo del entendimiento kantiano	81
§12. La aprehensión típico-individual, los tipos y las generalidades	83
§13. <i>Ereignistypen</i> : El problema del inicio de la experiencia	90
§14. El esquema típico universal y sus distintas concreciones	93

CAPÍTULO TERCERO

NORMALIDAD Y OPTIMALIDAD EN LA VIDA SUBJETIVA

§15. Integridad y apertura de la experiencia	96
§16. Teleología y normalidad.....	100
§17. Teleología e intersubjetividad	103

SEGUNDA PARTE

NORMALIDAD E INTERSUBJETIVIDAD

CAPÍTULO PRIMERO

LA CONSTITUCIÓN NORMAL DEL MUNDO EN EL MARCO DE LA INTERSUBJETIVIDAD

§18. La reducción primordial y el lugar de la intersubjetividad en la quinta meditación cartesiana	106
§19. Tendencia intersubjetiva a la concordancia y el mundo espacio-temporal	117
§20. El mundo, la naturaleza y las ciencias.....	119

CAPÍTULO SEGUNDO

NORMALIDAD Y MUNDO DE LA VIDA

§21. La relatividad del mundo de la vida y sus estructuras universales	125
a) El <i>estilo</i> invariante del mundo de la vida	
§22. Distintas caracterizaciones del mundo de la vida	127
§23. Normalidad como familiaridad: los horizontes del mundo	134
a) El horizonte de todos los horizontes	
b) El suelo terrestre [<i>Erdboden</i>]	
c) <i>Heimwelt</i> y <i>Fremdwelt</i>	

CAPÍTULO TERCERO

FACTICIDAD E HISTORIA: LÍMITES Y POSIBILIDADES

§24. Fenomenología e historia	148
a) Historia y concordancia	
b) La expresión y el lenguaje	
c) Narración y experiencia	
d) La comunicación de las tradiciones	
§25. Tendencia cultural a la concordancia.....	166
a) Propuesta y objeciones	
b) Normalidad y tendencia cultural a la concordancia	
c) ¿Eurocentrismo o universalismo?	
d) La vida práctico-normativa y la tendencia normal hacia lo óptimo	
§26. La hermenéutica y la fenomenología frente al problema de la facticidad.....	183
a) Husserl y la interpretación	
b) Heidegger y la interpretación	
c) La hermenéutica y la historia	
d) «La historia es el gran hecho del ser absoluto»	
e) El a priori de la historia y la historia	
f) Facticidad y orden	

TERCERA PARTE

LA NORMALIDAD Y SUS LÍMITES

CAPÍTULO PRIMERO

NORMALIDAD Y APODICTICIDAD

§27. La apodicticidad del yo	208
a) La subjetividad trascendental y las distintas caracterizaciones del yo	
b) El <i>factum</i> de la subjetividad trascendental y sus posibilidades puras	
§28. La apodicticidad del mundo.....	215
a) La concordancia universal y la relativa apodicticidad del mundo	
b) ¿Es posible que haya varios mundos?	

CAPÍTULO SEGUNDO

LA FENOMENOLOGÍA Y SUS LÍMITES

§29. Ontología, lógica pura e intencionalidad	222
a) Las condiciones de la ciencia y la lógica pura	
b) Ontología y fenomenología	
§30. La normalidad y a-normalidad del método fenomenológico	230
a) Actitud natural y actitud fenomenológica	
b) Dos formas de evidencia absoluta: adecuación y apodicticidad	
c) La normalidad que la fenomenología ha de aceptar como condición de su propio desarrollo	
§31. El mundo pre-dado de la vida y su horizonte generativo	246
a) El mundo generativo	
b) Los fenómenos-límite del mundo de la vida	
§32. Normalidad y acontecimiento	257

CAPÍTULO TERCERO

NORMALIDAD/A-NORMALIDAD

§33. La a-normalidad: los animales, los niños y los locos.....	266
§34. Otros estilos y formas aprehensionales.....	272
a) Los sueños	
b) ¿Es posible una subjetividad sin mundo? El dormir [<i>Schlaf</i>] y la inconsciencia	

CAPÍTULO CUARTO

LA NORMALIDAD Y EL PROBLEMA DEL MAL

§35. El exceso del mal	281
§36. La angustia, el poder-ser y la soledad	284
§37. Una nueva dimensión de la fenomenología husserliana.....	293
§38. La a-normalidad del mal, la normalidad del bien.....	298

Conclusiones (inglés)	307
<i>Bibliografía de textos citados.....</i>	<i>319</i>

Agradecimientos

Decir “gracias” es la palabra más humana y verdadera que encuentro para reconocer todo lo que he vivido durante los últimos años dedicados a la investigación. Las personas que cito a continuación no sólo me han ayudado a realizar este trabajo, sino que, de algún modo, han sido y son esenciales para comprenderme a mí mismo.

En primer lugar, tengo que agradecer a mi director Ramón Rodríguez la confianza, la ayuda y el apoyo recibidos desde que nos conocimos en la Universidad Complutense. Sin él habría sido imposible la realización de este trabajo. Del mismo modo, el profesor Agustín Serrano de Haro me ha acompañado y guiado con un interés y curiosidad que no sólo me han permitido clarificar pasos decisivos del trabajo, sino también comprender lo apasionante y difícil que es la tarea filosófica. En tercer lugar, reconozco con inmensa gratitud la disponibilidad plena que el profesor Dermot Moran me ofreció durante y después de mi estancia en Dublín. Su pasión por la filosofía y capacidad de acogida me serán difíciles de olvidar. La ayuda desinteresada que todos ellos me han ofrecido sin pedir nada a cambio e, incluso, en momentos de dificultad, me llena de gratitud.

Este recorrido que culmina en la tesis doctoral habría sido imposible sin la compañía de mis amigos, muchos de los cuales no han dejado de suscitar en mí preguntas y problemas y, sobre todo, una gran pasión por la vida y por la filosofía. Gracias a un *Erasmus* en Milán se despertó en mí de un modo definitivo el interés por esta última. Allí me topé con personas que sabían adentrarse con libertad y atrevimiento en los vericuetos de la fenomenología. En el profesor Carmine di Martino y en muchos de sus amigos y discípulos comencé a seguir un método y unas indicaciones que hasta ese momento me habían faltado. Una vez que comencé el doctorado, me volví a encontrar con muchos de ellos en Friburgo, durante mi estancia en Alemania. Con Rocco Sacconaghi, Andrea Staiti, Marta Ubiali, Michele Averchi y Katharina Kessler viví momentos inolvidables. En esta larga cadena de rostros y momentos, David Blázquez y Stefano Cazzanelli han sido para mí una compañía insustituible. También lo ha sido José Luis Almarza, porque siempre me ha llevado al límite y a dar lo mejor de mí. Lo que más agradezco, en cualquier caso, es que todos ellos siguen sosteniendo mi vida. Muchos otros no han dejado de animarme y ayudarme, a veces en la distancia y a veces con gestos enormes de generosidad.

No puedo dejar de mencionar a la Fundación Universitaria Oriol-Urquijo y a todas las personas que la componen, desde Gilberto Gutiérrez a Javier del Hoyo (antiguo rector y rector actual), pasando por los miembros del Patronato. Todos ellos me permitieron estudiar y dedicarme a la investigación durante varios años, con una generosidad y atención inestimables.

Por último, me gustaría dedicarle a mis padres y a mi mujer este trabajo. A los primeros porque han sufrido y apoyado pacientemente cada uno de mis proyectos, sacrificando su tiempo y sus propias ideas, y siempre confiando en mi libertad. A mi mujer porque ha sabido esperarme, decidiendo conmigo y acompañándome en cada uno de los pasos de este camino apasionante.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Todo el cuerpo del texto, salvo la introducción y la conclusión, está escrito en español. De este modo hemos querido favorecer una lectura coherente del trabajo. Cuando lo hemos creído necesario hemos aportado el texto original a pie de página. También hemos traducido al español todos los textos citados a pie de página, exceptuando los de Husserl. Hemos preferido aportarlos en alemán para poder ofrecer una comparación y un contraste explícitos con la lengua original.

Todas las traducciones de Husserl que aportamos han sido realizadas por nosotros, sirviéndonos como base de las habituales existentes (en cuanto a las obras principales se refiere) y modificándolas cuando lo hemos creído oportuno. De esta manera, hemos dado al trabajo una unidad en relación con los conceptos utilizados. En el caso de *Ser y Tiempo* utilizamos como base la traducción de Rivera.

Los textos citados en el cuerpo del texto que se refieren a la Husserliana siguen la referencia habitual (ej., Hua I, p. 15). También hemos citado entre paréntesis otros textos de Husserl (*Erfahrung und Urteil* y *Manuskripte C*), de Heidegger (*Sein und Zeit* [SZ]), y otras referencias bibliográficas comunes. En caso de manuscritos husserlianos no publicados, utilizamos las siglas propias del archivo: ej., Ms. B III 9/47a.

MANUSCRITOS DE HUSSERL DE INTERÉS SOBRE LA NORMALIDAD

Es suficiente indicar los títulos de los manuscritos (o de algunos párrafos) y los años en los que fueron escritos para mostrar hasta qué punto Husserl se preocupó por la cuestión de la normalidad. Lo hacemos conforme al orden que presenta la *Husserliana*, el cual no es necesariamente cronológico.

Husserliana XIII

(Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil: 1905-1920)

- Texto Nr. 6 (§ 5): El fenómeno espacial y la correspondencia entre los fenómenos de distintos sujetos en la normalidad (Lecciones Octubre- Noviembre 1910) (pp. 116-118).
- Texto Nr. 14: Normalidad solipsista e intersubjetiva y constitución de la objetividad (Entre 1915 y 1917) (pp. 360-385).

Husserliana XIV

(Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921-1928)

- Texto Nr. 3 (§ 7): Las reglas en la constitución de la cosa. El cuerpo como índice de normalidad y anormalidad psíquicas (St. Märgen, 1921) (pp. 67-70).
- Apéndice XII: Notas. La percepción normal y la apercepción de anomalías. Niño, animal, modificaciones de la locura (En torno a 1921) (pp. 119-120).
- Apéndice XIII: Normalidad y especie animal (St. Märgen 1921) (pp. 120-131).
- Apéndice L: 1) ¿Por qué el hombre es una unidad de experiencia en la vida normal? (1925 o 1926) (pp. 422-425).

Husserliana XV

(Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Dritter Teil: 1929-1935)

- Texto Nr. 2 (a): Teoría de la empatía –Intersubjetividad. Objeción de la locura. Idea de la normalidad como presupuesto del yo (Segunda mitad de los años veinte) (pp. 22-38).
- Apéndice II: Distinción entre la modalización y la discordancia entre hombres normales y a-normales que están en contacto (Después de 1930) (pp. 52-53).
- Texto Nr. 10: El mundo de los normales y el problema de la participación de los a-normales en la constitución del mundo (Enero 1931) (pp. 133-142).
- Apéndice VII. Normalidad en el reino del mundo personal (costumbres, etc.) (Julio-Agosto 1930) (pp. 142-147).

- Texto Nr. 11: Estructura apodíctica de la subjetividad trascendental. Problema de la constitución trascendental del mundo a partir de la normalidad (Finales de 1930, o 1931) (pp. 148-170).
- Apéndice XIII. Comunidad normal de hombres y la jerarquía de las normalidades y a-normalidades relativas. El problema del mundo idéntico para cada uno (Verano 1931) (pp. 227-236).

Husserliana XXXIX

(Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. 1916-1937)

- Texto Nr. 20 (§ 2): Nuestra situación en el horizonte del mundo social normal. El mundo como horizonte total de todos los mundos de la vida (Inicios 1932) (pp. 195-199).
- Apéndice XVI: Experiencia mundana y normal que muestra el ser como presupuesto de la a-normalidad del aparecer. Constitución de un mundo objetivo unitario a través de una corrección retrospectiva (Aproximadamente 1925) (pp. 215-218).
- Apéndice XXIII: El semblante de valor del mundo pre-dado. El rostro originariamente normal del mundo circundante. Anormalidad y normalidad. El cumplimiento de los actos como cumplimiento de fines (1930 o 1931) (pp. 314-318).
- Apéndice XXVII. Los trabajos en el pueblo normal y su historicidad. Hacia una fenomenología de los trabajos (Aproximadamente marzo 1935) (pp. 392-394).
- Texto Nr. 55: El mundo normal como correlato de la compañía normal de hombres y de la conexión condicional entre funciones corporales y experiencias que se separan de las normales, esto es, a-normales (Aproximadamente 1918) (pp. 637-644).
- Nr. 56. Discordancia y a-normalidad. Constitución de una naturaleza concordante subjetiva e intersubjetivamente exclusivamente a través de una experiencia normal de lo anómalo (En torno a 1921) (pp. 645-648).
- Apéndice LI. Normalidad solitaria e intersubjetiva (En torno a 1921) (p. 649).
- Texto Nr. 57: Paradojas de la relatividad psicofísica. Naturaleza y corporalidad normal. La idea de la normalidad (Septiembre 1926) (pp. 650-666).
- Nr. 58. Constitución de un mundo común en una compañía de hombres normales y anormales. Distintos tipos de a-normalidad (Aproximadamente 1930 o 1931) (pp. 668-672).
- Texto 64 (§ 2): Normalidad y anormalidad de la sensibilidad. La relatividad de los datos de experiencia sensibles en torno la sensibilidad (Septiembre 1926) (pp. 717-721).

INTRODUCTION

Levels of normality and a-normality correspond to levels of constitution of being, which go from a relative being to the self objective being of the really existent world. By means of the first and universal normality, transcendental intersubjectivity constitutes a world as a normal world of experience of normal humanity (Hua XV, pp. 155-156).

If we read volumes XIII, XIV and XV of the “Husserliana”, what is striking is the disconcerting and increasing interest that the problem of normality held for Husserl in the 20’s and 30’s. In these three volumes alone there are more than twenty manuscripts devoted directly to this topic. Moreover, we should consider many other texts related to this theme, which speak about concordance, familiarity or the typicality of the lifeworld. This leads us to suspect that Husserl considered this theme of great interest.

In order to clarify some points from the beginning, it must be stated that for Husserl normality has nothing to do with sociological or secondary descriptions of experience or knowledge. Even though, as we will see, Husserl regards normality in many different ways, the philosophical research into it can be understood as starting from our day to day concept of this theme. This is the reason why the historical-philosophical introduction to this work will deal with the ways in which different disciplines like medicine, psychology or law regarded the concept of normality. Nevertheless, despite all the possible analogies, I believe that the role of normality in Husserl’s phenomenology reaches an exceptional and original dimension. Even within his own philosophy, descriptions of normality appear late and need many further analyses to achieve an appearance of unity. Although there are few references to it in Husserl’s main works, I maintain that a thorough study of this theme (only partially referred to, and by few researchers¹) is of great interest, from a historical-phenomenological as well as a philosophical point of view.

¹ Cfr. A. STEINBOCK, *Home and Beyond*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 1995; D. ZAHAVI, *Husserl’s Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford (California) 2003; R. J. DE FOLTER, “Reziprozität der Perspektiven und Normalität bei Husserl und Schütz” in R. GRATHOFF, B. WALDENFELS, (Eds.), *Sozialität und Intersubjektivität: Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1983, pp. 157-181; T. ROLF, *Normalität, Ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts*, Wilhelm Fink Verlag, München 1999; G. BRAND, “Die Normalität des und der Andern und die Anomalität einer Erfahrungsgemeinschaft bei Edmund Husserl”, in W. M.

Descriptions of normality allow us not only to enrich our analysis of intentional life and the lifeworld but also to understand the constitution and stability of the latter. The notion of the lifeworld is essential to avoid partial interpretations of Husserlian research into perception, fantasy, memory and many other concepts. Without that notion (intensively developed by Husserl from the 20's on) these interpretations would appear abstract and disconnected from the concretion of the facticity of life. In this way, we will see how normality is decisive in connecting the descriptions of conscious life and the lifeworld (the whole experience of the world, in the personal and spatio-temporal strata). Starting from the lifeworld, Husserl wants to integrate the structure of intentional acts as well as the complex of cultural and social products built on intersubjective life. Only within this unity is it possible to understand how transcendental life constitutes the world, as we know it. The world of science, for example, has its own rules, which are dependent on subjective and intersubjective life. Normality appears in this way as a link between the flow of consciousness and its historicity and facticity.

If the world, as Husserl maintains, does not exist from the beginning as an already complete object, but occurs, becomes and is constituted by means of a network of constitutive acts, we have to understand how these acts collaborate to give us a definitive and permanent access to it in a harmonic way. Normality emerges in Husserlian texts as the movement of subjectivity (of many subjectivities) to the world, as the ordered movement that provides its typical appearance, sense and consistency. Obviously, normality has to do with the familiarity and typicality of the lifeworld, but also and mainly with the order of intentional links, which are necessary to constitute the world and to prevent it disappearing or collapsing into chaos.

I maintain that Husserl developed his notion of normality to unify the universality and necessity of certain structures with the movement and contingency of historical life in an orderly fashion. Personal life needs to achieve a fundamental coherence within a network of specific and complicated relations (to others, to the products of cultural life, to the self memory, etc.), without which it would be an empty or disoriented life. I think that this perspective is as highly interesting as the problems and perplexity that it generates.

Not many references to the notion of normality are to be found in the main works of Husserl. Nevertheless, to underline the interest that Husserl had in this theme we should consider the following point:

SPRONDEL & R. GRATHOFF (Eds.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Enke, Stuttgart 1979, pp. 108-124.

As is well known, Husserl wrote many more works than he could publish during his life. More than 40.000 pages contain his real ways of thinking and give a privileged vision of the steps he accomplished. Nevertheless, this large number of manuscripts does not always allow us to understand what is important and what is not, what is secondary or what was really important for him. The philosopher came back time and time again to the same texts, trying to improve them and to rethink the problems and methods he had faced before. This tension, sign of a great sense of responsibility, is the origin of progress but at the same time of unfinished expressions and thoughts. Husserl himself lamented his inability to condense his philosophy into single works, if that could have been possible for someone like him. Long periods of intensive work are hidden in a complete lack of publications: consider, for example, the gap between 1913 and 1928, a period in which he published only three articles, for the Japanese journal *Kaizo*². This realisation makes us pay close attention to all those materials, corrections and revisions, without which we would have no idea of the course of his research. In spite of these great difficulties, Husserl was aware of the great value of his manuscripts:

I am in a much worse situation than you because the greatest part of my work is stuck in my manuscripts. I almost curse my inability to bring my works [*mich*] to an end and that first quite late, partly only now, the universal, systematic thoughts have come to me, which, though demanded by my previous, particular investigations, now also compel me to rework them all. Everything is in the stage of recrystallization! Perhaps I am working, with all the humanly possible expenditure of energy, only for my posthumous works³.

In order to underline the importance of these manuscripts, I have included a list of those relevant to my research in the final bibliography, all of them being used in the preparation of this work.

The thesis is divided into three parts, introduced by a historical-philosophical framework. Synthetically, the first part is devoted to some structural features of normality (concordance, typicality and optimality). The second part investigates the relationship between subjectivity and intersubjectivity, with the intention of showing how the world (the personal and historical world) needs a very complicated set of intentional links, based on the normality of consciousness and life. The third part inquires into the limits of normality (apodicticity,

² Cfr. D. WELTON, *The other Husserl*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana) 2000, p. 306.

³ E. HUSSERL, *Briefwechsel* (Husserliana Dokumente), in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann hrsg. von Karl Schuhmann, Dordrecht/Boston/London 1994, Band V, pp. 151-152.

phenomenological method and subjective forms of a-normality) finally presenting a discussion about in what sense the problem of evil touches the most radical abnormality.

Before describing the course of this work in detail, I would like to clarify the reasons that have led me to separate the first part (normality and subjectivity) from the second part (normality and intersubjectivity). The first reason is of a historical nature: Husserl faced the problem of intersubjectivity directly, relatively late. The second is theoretical: even though in his later works (*Crisis*, *Cartesian Meditations*, etc.) Husserl describes intersubjectivity as being dependent on a primal stratus, which is transcendental subjectivity, D. Zahavi maintains that the classical interpretations of intersubjectivity usually succumb to one of two temptations: the first one is thinking that Husserl renounced his “Cartesian” inspiration; the second one is that of attributing an excessive weight to the latter, maintaining in this way that intersubjectivity is a sort of secondary topic. In my opinion Husserl neither renounced the Cartesian perspective nor underestimated the role of intersubjectivity. Therefore, I have chosen to be loyal to this plan, in order to show the Husserlian point of view and the problems he was obliged to face, clearly.

In the first part of the thesis the foundations of every normal experience are analysed (chapter one). What are the necessary conditions for something to be considered normal? It has to remain, in some way; it has to have stability, it has to last. To explain this point, I will show the conditions that allow something to remain. Time and association make up the more radical syntheses of consciousness, allowing a concordance between mental acts and objects. In this way, every single affection can remain and be brought up to date. Secondly, the role of the body is studied, which is the index of normal experiences. As a system of concordances, the body tells us something about the world and about our own-body. If the concordance enables a certain unity between mental acts, typicality (chapter two) is the label applied to a normality that is achieved in every moment of life and in every type of experience, from the most simple to the most complex. Before thematic objectification or predicative activity, typicality brings primal clarity into the world and into the consciousness. The last chapter of the first part outlines an introduction to teleology. One of the essential meanings of normality is that of “optimality”. Every normal experience is revealed as something that can be shown in a better way. Teleology, the openness or movement of consciousness towards a *telos*, the direction of mental acts to the world, is a decisive key to the present work.

The second part specifically faces the problem of the normal constitution of the world, in its structural dimensions and features: the intersubjective constitution of the spatial-temporal world and the world of science (chapter one); the constitution of our own lifeworlds

[*Heimwelten*] (chapter two); the historical dimension and the role of traditions (chapter three). All these features reveal a new meaning of normality: as a familiarity. History, as we will see, is not a secondary problem, but the permanent movement of the life of the consciousness. Once we have recognized the historical foundations of the lifeworld and the concreteness of the intersubjective life (tradition, languages and stories), I will discuss to what extent we can combine universality and historicity. For this reason, I will present some points of conflict between hermeneutics and phenomenology.

The third and last part of the work questions the limits of normality. If normality appears as a variable field (in its familiar, personal and traditional dimensions), is there anything that can escape from that variability and relativity? (chapter one). Even phenomenology has to face the problem of a doctrine of method, a radical inquiring of its own principles in order to understand what provisional steps it has to accept as a condition of its procedure (second chapter). The third chapter directly faces abnormality and its more radical effects, those that distort or diffuse the lifeworld, those that prevent a complete and concordant constitution of the lifeworld or the coherent constitution of a personal lifeworld (as happens with regard to animals, children or madness). Research into other apprehensional forms, like dreams, shows the consistency as well as the fragility of the lifeworld, which is the normal foundation of transcendental life. To conclude, I will examine the problem of evil, which in my opinion can be researched in the light of previous descriptions. Even though Husserl never faced this problem directly, I maintain that the phenomenological method can help us to understand why the lifeworld is contradictory to radical evil. This point will oblige us to rethink the normality of the lifeworld and some aspects of Husserl's phenomenology.

The reason why I have covered so many topics is that for Husserl normality is a necessary dimension of any experience. To clarify to what extent this is true, I considered it advisable to show different steps and moments in the constitution of the world. From this point of view, abnormality is not a mere complement. Rather, it shows as a contrast the consistency of the normal world, the normal unity of experience, without which we can consider neither a spatial world nor a personal one. Obviously, I do not claim to make a complete reconstruction of the lifeworld. A scope like this would need many other analyses and levels of concretion of social and religious life, art, etc. It should be understood that I wanted to highlight the structural features of the normal constitution of the world. Facing this task, as I have already said, I have had to face limit-problems of phenomenology.

At the same time, I have chosen to write a long introduction (the historical-philosophical framework). There were two reasons. On the one hand I wanted to show the real dimensions

of the problem of normality (wider than the merely philosophical). On the other hand, I thought I should place the topic of normality clearly in the complicated framework of Husserl's phenomenology. For this reason I have focused on not only the Husserl's texts that speak directly about normality but also those that can clarify and show the main lines of Husserl's work, difficult and vast *per se*.

MARCO HISTÓRICO-FILOSÓFICO

CAPÍTULO PRIMERO

LA “NORMALIDAD” EN DISTINTOS CONTEXTOS

A continuación presentamos distintos ámbitos dentro de los cuales la discusión acerca de lo normal y lo patológico, de lo normal y lo a-normal, ha sido especialmente fecunda o importante. Más que ofrecer los vericuetos de un desarrollo histórico preciso en cada uno de ellos, nuestro propósito es mostrar distintos problemas y planteamientos con el fin de comprender cuál puede ser la importancia de una reflexión acerca de la normalidad y qué clases de problemas abarca. Habitualmente, por normalidad se entiende aquella situación que comporta un orden que nos resulta familiar, cotidiano, habitual. Análogamente, hablamos de cosas y personas normales o, correlativamente, de situaciones, cosas o personas a-normales o anómalas. Todos estos sentidos, cotidianamente imprecisos, indican –por un lado– un orden más o menos estable de cosas, acerca del cual vivimos un acuerdo o sintonía elemental. Por otro lado, entendemos que la designación de lo normal y lo a-normal, responde en gran parte a motivos meramente coyunturales o estrictamente cambiantes. Sabemos que nuestras tradiciones resultan extrañas a otros pueblos y que nosotros mismos –dentro de un mismo contexto cultural o social– cambiamos de costumbres y hábitos con relativa frecuencia.

Evidentemente, en la vida cotidiana no siempre es fácil entender en qué sentido nuestras prácticas, teorías y opiniones responden a razones accesorias y cuáles ponen de manifiesto una verdad definitiva acerca de determinadas situaciones o prácticas. En este sentido, aunque sea confusamente, también podemos llegar a asignar un valor moral a determinadas acciones, desgajándolas así de la mera coyuntura histórica para asignarlas un lugar ideal o privilegiado. A lo largo de los siguientes párrafos, vamos a adentrarnos en algunos de los sentidos más habituales en que se ha comprendido el problema de la normalidad, especialmente, en las disciplinas de la medicina, la psicología y el derecho. De alguna manera, éstas representan una continuidad con las cuestiones que inundan la vida cotidiana, si bien ofrecen de un modo más preciso una propuesta teórica y un conjunto de críticas más o menos elaboradas. La reflexión filosófica tendrá que contar con ellas y comprender exactamente cuáles son las peculiaridades del proceder filosófico a la hora de investigar la problemática de la normalidad a diferencia de tales disciplinas.

§1. Lo normal y lo patológico en la medicina

En estos primeros compases de nuestro trabajo nos serviremos de algunos textos fundamentales de G. Canguilhem (1904-1995), filósofo francés especializado en historia de la ciencia y, especialmente, en historia de la medicina. Sus trabajos e investigaciones influyeron de manera decisiva en autores como Foucault y aquilataron algunos conceptos y discusiones que han servido y sirven de referencia en torno al problema de la normalidad y su relación con las patologías.

La breve aproximación a algunos de los temas que trata en torno a la normalidad nos serán muy útiles para comenzar a vislumbrar el peso de la experiencia (en la conciencia de lo normal y a-normal) frente a consideraciones de corte más positivista. Al igual que han hecho otros muchos autores, Canguilhem refiere la distinta etimología de dos palabras muy semejantes en las lenguas románicas: por un lado contamos con “norma” y su adjetivo “normal”; por otro, disponemos de “anomalía” y su adjetivo correspondiente “anómalo”, el cual se ha perdido en el francés actual, por ejemplo. El error habitual es reconducir el segundo sustantivo al término griego *νόμος*, cuando en realidad procede del adjetivo *ἀνώμαλος*, que quiere decir “liso” o “llano”. Lo a-nómalo sería entonces lo que no es liso, lo que sobresale, podríamos decir. De este modo, algo anómalo es algo que se sale de lo habitual, lo cual no implica necesariamente que vaya contra la norma, contra lo que debe ser. La “norma”, en cambio, es la “norma” latina; literalmente la norma era la escuadra, la figura que carpinteros y arquitectos utilizaban para asegurar ángulos rectos. Así, lo normal, en este sentido, sería lo que se adecúa al modelo, y lo ex-, sub- o a-normal lo que se sale –por encima o por debajo– de lo prescrito.

A partir de estas breves consideraciones etimológicas, en el campo de la medicina y de la fisiología se distinguirá entre lo normal, lo patológico (que propiamente se opone a normal) y lo anómalo. El texto que citamos a continuación, extraído de la obra principal de Canguilhem, *Lo normal y lo patológico*, escrita en 1943, da cuenta de las diferencias señaladas:

La anomalía o la mutación no son de por sí patológicas. Expresan otras posibles normas de vida. Si esas normas son inferiores, en cuanto a la estabilidad, fecundidad, variabilidad de la vida, con respecto a las normas específicas anteriores, se las denominará “patológicas”. Si esas normas se revelan, eventualmente, en el mismo medio ambiente como equivalentes o en otro medio ambiente como superiores, se las denominará “normales”. Su normalidad provendrá de su normatividad. Lo patológico no es la ausencia de norma biológica, sino una norma diferente pero que ha sido comparativamente rechazada por la vida¹.

¹ G. CANGUILHEM, *Lo normal y lo patológico*, Siglo veintiuno argentina editores, Buenos Aires 1971, p. 108.

En este trabajo, fruto de su tesis doctoral, el filósofo francés se enfrenta a la tradición positivista que, al hilo de Broussais, Comte, Littré, Ch. Robin o C. Bernard, había concebido lo patológico como una modificación cuantitativa de los estados normales asentando de este modo la homogeneidad o esencial continuidad entre normalidad y anormalidad². Canguilhem pone de manifiesto –por una parte– las inevitables imprecisiones en las que el positivismo ha de incurrir al hacer depender de un modo tan radical las patologías de los llamados estados normales: «Si afirmo la homogeneidad de dos objetos estoy obligado a definir por lo menos la naturaleza de uno de los dos, o bien alguna naturaleza común a ambos. Pero si afirmo una continuidad, puedo sólo intercalar entre los extremos –sin reducirlos uno al otro– todos los intermediarios que tengo a mi disposición, por dicotomía de intervalos progresivamente reducidos»³. Por otra parte, más allá de las dificultades terminológicas, Canguilhem subraya un límite más radical que acompaña inevitablemente al pensar positivista: las estadísticas, los recuentos y las medias cosifican la realidad biológica siempre en movimiento e ignoran la experiencia del enfermo o del paciente para el que la aparición de una patología o de una enfermedad no suponen en absoluto un escalón más del proceso vital, sino, al contrario, un cambio que le limita esencialmente en aspectos decisivos o cotidianos de su realidad personal y social.

Pensamos que la medicina existe como arte de la vida porque el mismo ser vivo humano califica como patológicos –por lo tanto, como debiendo ser evitados o corregidos– a ciertos estados o comportamientos aprehendidos, con respecto a la polaridad dinámica de la vida, en forma de valor negativo. Pensamos que en eso el ser vivo humano prolonga, de manera más o menos lúcida, un esfuerzo espontáneo, propio de la vida, por luchar contra aquello que presenta un obstáculo a su persistencia y a su desarrollo considerados como normas⁴.

Así pues, a ojos del filósofo francés, el positivismo está lastrado por una abstracción, por un intento arbitrario de homogeneizar lo diferente, de absorber lo patológico dentro de lo normal obviando aquellas experiencias personales sin las cuales, por otra parte, la fisiología nunca habría podido alcanzar una claridad y sistematicidad acerca del sentido de lo normal: «la vida misma y no el juicio médico, convierte a lo normal biológico en un concepto de valor y no en un concepto estadístico de realidad»⁵. Ciertamente, esta prioridad de la experiencia no anula la metodología científica. Lo que sí hace, sin embargo, es aportar una claridad sin la cual

² «No podemos hallar en efecto, diferencia alguna radical entre la naturaleza de los fenómenos fisiológicos, patológicos y terapéuticos» (C. BERNARD, *Introducción al estudio de la medicina experimental*, Crítica, Barcelona 2005, p. 397). Afirmaciones como las de Bernard dan primacía al aspecto estrictamente material del organismo y a la investigación experimental relativa al mismo más que a la experiencia primera de él y de las patologías correspondientes.

³ G. CANGUILHEM, *Lo normal y lo patológico*, op. cit., p. 50.

⁴ Ivi, p. 92.

⁵ Ivi, p. 96

el uso de microscopios y otras técnicas se vería extremadamente limitado y sin referencias nítidas para abrirse paso de un modo definitivo.

La bandera que Canguilhem enarbola contra la abstracción positivista le lleva incluso a expresiones cómicas cargadas de realismo: «no querer admitir desde un punto de vista biológico que la vida hace diferencia entre sus estados, significa condenarse a no poder incluso distinguir entre un alimento y un excremento»⁶. Más allá de la tosquedad de la expresión, entendemos que la dirección a la que apunta Canguilhem es digna de ser tenida en cuenta si queremos llegar a una comprensión adecuada del fenómeno de la normalidad y de su estudio por parte de la fisiología: ¿cómo podría haber nacido y avanzado la fisiología sin contar de ninguna manera con la experiencia de dolor o de insatisfacción del enfermo? La necesidad de considerar, por lo tanto, las diferencias que se abren paso a través de las experiencias de los hombres de carne y hueso, los que sufrimos y gozamos, no sólo alumbra la orientación inicial de la fisiología, sino que además nos proporciona la diferencia radical entre una mera anomalía (un cambio respecto de lo habitual) y una patología (un trastorno de la norma, un obstáculo para determinados fines).

Por esta razón, Canguilhem ve inviable el intento de distinguir lo normal y lo patológico sirviéndose de meras estadísticas, las cuales determinan tipos ideales en condiciones experimentales determinadas (que no son por supuesto las de la vida en movimiento)⁷. Así, «el fisiólogo introduce con su elección la norma en el experimento de fisiología, y no la extrae de él»⁸. El problema es que si hacemos prevalecer las estadísticas y nos apresuramos en identificar una situación como normal, correremos el riesgo de eliminar las diferencias ya que mismas circunstancias biológicas, por ejemplo, pueden significar en algunos casos el desarrollo explícito de una patología y en otros una situación absolutamente normal, dependiendo de multitud de circunstancias, las cuales tienen que ver con distintas situaciones ambientales, distintos modos de adaptación, y un largo “etc.” que no puede ser asimilado tan fácilmente a los números o a la predominancia de unas circunstancias sobre otras: «Dada la insuficiencia de los datos numéricos de biometría y frente a la incertidumbre en que nos encontramos acerca de la validez de los principios que deben ser utilizados para establecer el corte entre lo normal y lo anormal, la definición científica de la normalidad aparece actualmente inaccesible»⁹. De

⁶ Ivi, p. 169.

⁷ «En efecto, el establecimiento de estadísticas supone en el punto de partida una definición de los criterios de clasificación elegidos; es, pues, un círculo vicioso que trata de definir lo normal con ayuda de criterios cuantitativos, mientras que esos mismos criterios son relativos a una clasificación cualitativa» (A. SERVANTIE, *Lo normal y lo patológico*, ed. Fundamentos, Madrid 1972, p. 131).

⁸ G. CANGUILHEM, *Lo normal y lo patológico*, op. cit., p. 114.

⁹ Ivi, p. 116.

este modo, según Canguilhem no hay una ciencia de lo normal, sino «una ciencia de las situaciones y condiciones biológicas llamadas “normales”. Esta ciencia es la fisiología»¹⁰.

Son innumerables –Canguilhem se refiere a algunos de ellos¹¹– los intentos surgidos en el seno de la medicina y de la propia filosofía de esclarecer o discutir el concepto de salud. Una larga tradición que va desde Leibniz, Diderot a Valéry, ha insistido en la relación entre el “silencio de los órganos” y la salud. Ésta última es vivida sin que la mayoría de las veces recaiga sobre ella una atención especial. Ésta se despierta en presencia del dolor o de algunos límites corporales, los cuales nos recuerdan lo “placentero” (dentro de su normalidad y en ausencia explícita del placer) de nuestra situación anterior. A la cabeza de estos pensadores, Canguilhem sitúa a Descartes, quien subrayó la relación entre verdad del cuerpo y salud, relación que Nietzsche recrea de muy distintos modos y a veces en contradicción con sus propios planteamientos: «En *La voluntad de poder* [...] unas veces Nietzsche cree –según Claude Bernard– en la homogeneidad de la salud y la enfermedad, y otras celebra la “gran salud”, el poder de absorber y vencer las tendencias mórbidas»¹². Incluso en *Así habló Zaratustra* afirma que «hay más razón en tu cuerpo que en tu mejor sabiduría»¹³. El propio Descartes distingue en la VI Meditación la diferencia entre un mecanismo que no funciona y un hombre hidrópico. La organicidad del cuerpo y su salud –su verdad– es inasimilable a una estructura mecánica. Para Canguilhem, sólo lo primero, sólo la experiencia orgánica del cuerpo, puede guiar a la medicina como ciencia: «Mi médico es aquel que acepta de mí ver en él a un exégeta, antes que aceptarlo como reparador»¹⁴. Desde luego, como dijo en muchas ocasiones, el problema en las reflexiones sobre la salud es poder conciliar tanto la experiencia subjetiva del cuerpo y su verdad inmediata, como la verdad de la ciencia sobre él.

Así pues, teniendo en cuenta lo dicho y trayendo a colación otros aspectos de su pensamiento, la propuesta de Canguilhem en torno al problema de la normalidad puede ser resumida en los siguientes puntos:

1. *Exigencia de totalidad*: «Proponemos, al contrario de todas las costumbres médicas actuales, que es médicamente incorrecto hablar de órganos enfermos, de tejidos enfermos, de células enfermas»¹⁵. Canguilhem subraya que las enfermedades lo son de todos orgánicos y concretos, del perro o de la abeja. Una aparente anomalía sólo se revela como una enfermedad

¹⁰ Ivi, p. 176.

¹¹ Cfr. G. CANGUILHEM, *Escritos sobre la medicina*, Amorrortu, Buenos Aires 2004, cap. “La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica”, pp. 49-67.

¹² Ivi, p. 54.

¹³ F. NIETZSCHE, *Así habló Zaratustra*, EDAF, Buenos Aires 1998, p. 60.

¹⁴ G. CANGUILHEM, *Escritos sobre la medicina*, op. cit., p. 63.

¹⁵ G. CANGUILHEM, *Lo normal y lo patológico*, op. cit., p. 171.

en el tiempo y en relación con el todo orgánico, en la interacción entre las distintas partes que están involucradas en la acción de los seres sensibles. «La clínica ha de iluminar el microscopio»¹⁶ y no a la inversa. Si lo segundo sucede es sólo gracias a una consideración unitaria previa del organismo y de la experiencia continua que de él hacen los hombres y los animales.

2. *El medio y la normatividad biológica*: «El medio ambiente es normal por el hecho de que el ser vivo despliega en él mejor su vida, mantiene en él mejor su propia norma. Un medio ambiente puede ser normal por referencia a la especie de ser vivo que lo utiliza para su ventaja. Sólo es normal porque se refiere a una norma morfológica y funcional»¹⁷. No podemos definir a priori qué es normal y qué no lo es. Sólo en la interacción con el medio, sólo en movimiento, podremos considerar en qué sentido nuestros órganos y nuestro organismo en general es viable y capaz de afrontar las circunstancias cotidianas de la vida, desde las aparentemente inofensivas hasta aquellas que requieran esfuerzos y cambios más radicales. Este punto es especialmente importante para Canguilhem ya que, por un lado, hemos de respetar la relación particularísima entre un organismo y su situación actual y, por otro, no hemos de considerar dicha relación en un sentido tan restringido que tengamos que hablar de normalidad o viabilidad de un modo abstracto. Dicho de otro modo, la relación entre organismo y medio ha de ser tenida en cuenta de un modo amplio, de tal manera que podamos denominar “normal” no sólo a los organismos viables, sino a aquellos que disponen de una capacidad de adaptarse y de afrontar nuevas circunstancias. Evidentemente, tampoco esta relación puede ser reinterpretada estadísticamente. Los distintos patrones y modelos de lo normal vienen dados en consideraciones muy particulares: pensamos que es normal que un hombre occidental sufra y padezca ante condiciones climáticas extremas (elevada altitud, frío por debajo de los -20° C) pero no que lo haga ante la exposición de luz solar o de otras fuentes de energía, como ocurre con las personas fotofóbicas.

Los estados normales, por lo tanto, además de suponer condiciones favorables, instituyen y despliegan nuevas capacidades: «Lo propio de la salud es superar la norma que define lo momentáneamente normal, la posibilidad de tolerar infracciones a la norma habitual e instituir nuevas en situaciones nuevas»¹⁸. La normatividad biológica, de este modo, es la posibilidad misma del organismo de fundar un medio ambiente propio adecuado a él y dinámico. Tal posibilidad es la línea que separa los estados patológicos de los sanos: «El hombre es sano en

¹⁶ Cfr. Ivi, p. 173.

¹⁷ Ivi, p. 106.

¹⁸ Ivi, p. 150.

la medida en que es normativo con respecto a las fluctuaciones de su medio ambiente»¹⁹. La dinamicidad propia del organismo se pone especialmente de manifiesto en la capacidad del mismo para superar adversidades o enfermedades. Si el organismo es capaz de reestructurar su normatividad, el punto de llegada no será en ningún caso idéntico al punto de salida, ya que «curarse significa darse nuevas normas de vida, a veces superiores a las antiguas»²⁰. Aunque en distintas ocasiones Canguilhem fue tildado de evolucionista, él mismo da un paso hacia atrás intentando no definir lo normal y lo patológico por su mera relación con el fenómeno de la adaptación, a pesar de que, como hemos visto, incida insistentemente en la capacidad propia de los organismos sanos a adaptarse y a darse nuevas normas. «La normalidad de los seres vivos es aquella cualidad de la relación con el medio que permite a estos seres permitir a su vez, a través de las variaciones individuales de sus descendientes, nuevas formas de relación con un medio nuevo, y así sucesivamente. La normalidad del ser vivo no reside en él, pasa por él, expresa, en un lugar y un momento dados, la relación de la vida universal con la muerte»²¹. Desde luego, la capacidad de adaptación pone de manifiesto un orden, una relación armónica entre los organismos y el medio, en el que el afán de supervivencia encuentra los mecanismos adecuados para dicha tarea. Desde luego, independientemente de lo que entendamos por evolución, podemos comprender que una vez que estemos establecidos en un determinado medio, en él se pone en juego sin cesar una suerte de lucha: capacidades propias, adversidades ambientales, exigencias naturales o sociales, pugnan entre sí. La normalidad, a la luz de los textos de Canguilhem, no es un criterio externo a la propia experiencia. Parece, más bien, que emerge, en tensión continua con las anomalías y las patologías, como una dimensión de las propias experiencias por la que se impone por encima del resto de circunstancias un orden capaz de satisfacer, responder y desplegar las propias capacidades y tendencias.

§2. La normatividad biológica y la norma social

Si la normatividad biológica parece señalarnos y realizar de hecho el camino que conduce a la superación de las enfermedades —aquí resuena la concepción griega de la *vis natura medicatrix*²²—, las normas del organismo social parecen no gozar de la misma naturalidad: «en

¹⁹ Ivi, p. 175.

²⁰ Ivi, p. 176.

²¹ G. CANGUILHEM, *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires 2005, p. 167.

²² Cfr. T. ROLF, *Normalität, Ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts*, op. cit., p. 25: «los griegos vincularon el concepto “normal” con el concepto “naturaleza” (*physis*), si bien no hicieron lo mismo con “sano” o términos semejantes. Lo normal es lo natural».

un organismo vivo las reglas de ajuste de las partes entre sí son inmanentes, están presentes sin estar representadas, obran sin deliberación ni cálculo»²³. En su crítica al positivismo Canguilhem rompe las habituales analogías entre el cuerpo orgánico y el cuerpo social, con el fin de subrayar precisamente el carácter no natural de la organización social. Este contraste con lo social se acentúa todavía más si consideramos las ciencias exactas para las que no caben hechos anómalos. Es más, en su caso no podemos hablar propiamente de normas, sino de leyes que se cumplen inexorablemente. La norma, al contrario, exige de alguna manera la presencia de estados anormales, presencia que ella misma pretende disminuir o eliminar.

Por esta razón, Canguilhem critica todo intento de subsumir lo social en una suerte de concepción orgánica (por un lado) o mecanicista (por otro), si bien se acerca más a la primera que a la segunda: «en el caso de la sociedad, la regulación es una necesidad que está en busca de su órgano y de las normas de su ejercicio»²⁴. Como es lógico, en lo social no es tan fácil determinar cuál es el estado normal. Esta, podríamos decir, es la diferencia fundamental con los organismos vivos –a pesar, recordamos, de que las reflexiones de Canguilhem ponen de manifiesto hasta qué punto es difícil determinar con claridad las fronteras entre estados sanos y patológicos o, al menos, encontrar criterios objetivos que nos ayuden a dirimir entre ellos.

Canguilhem cita un texto de Chesterton en el que con mucha agudeza el escritor inglés sitúa como polos opuestos los problemas de la ciencia médica y los de carácter social. Los primeros encuentran múltiples dificultades en diagnosticar con precisión la enfermedad mientras que la segunda se topa con múltiples trabas a la hora de establecer un tratamiento:

La determinación del mal supone la definición previa del estado social normal, y la búsqueda de esta definición separa a quienes se entregan a ella. “El problema social es exactamente lo opuesto al problema médico. No diferimos acerca de la naturaleza precisa de la enfermedad, como les sucede a los doctores, quienes en cambio están de acuerdo acerca de la naturaleza de la salud”¹.

Sin embargo, en las últimas décadas la normatividad biológica ha sufrido cambios importantes, cambios debidos a una capacidad insospechada en otros tiempos de incidir, cambiar e imprimir nuevas normas al orden biológico. En el anexo al texto principal que Canguilhem escribe en 1963, a 20 años vista de la publicación del texto original, introduce una anotación acerca de las investigaciones genéticas que entonces se estaban realizando. En efecto, este tipo de indagaciones y operaciones científicas ponen de alguna manera en cuestión el esquema de normatividad biológica que él mismo estaba manejando. Hoy, más de cuarenta años después, es difícil negar que las investigaciones fisiológicas hayan cedido mucho espacio

²³ G. CANGUILHEM, *Lo normal y lo patológico*, op. cit., p. 197.

²⁴ *Ivi*, p. 199.

a la posibilidad de nuevas configuraciones normativas que, en un cierto sentido, permitan seleccionar arbitrariamente lo que el organismo no ha seleccionado o, incluso, impongan nuevos órdenes destinados a romper las barreras de la propia naturaleza. Si todos estos intentos generan realmente un nuevo orden “natural” o más bien colaboran con nuevos mecanismos e instrumentos en la normatividad biológica dada es algo que, aunque no podamos juzgar en este momento, al menos nos permite asomarnos a un panorama en el que la tensión entre lo normal y lo normativo es más viva que nunca: «hasta ahora la norma de un organismo humano es su coincidencia consigo mismo, esperando el día en que ésta será su coincidencia con el cálculo de un genetista eugenista»²⁵.

Tanto los progresos genéticos como las mutaciones naturales ponen en crisis el criterio estadístico establecido por el positivismo para separar los estados normales de los patológicos. Ciertamente, esta clase de transformaciones, ya sean de orden genético o de orden ambiental, exigen una comprensión profunda de los estados normales, de sus posibles modificaciones y mejoras y, en último lugar, de la posibilidad de nuevas normas y criterios. De hecho, la oposición entre lo normal y lo patológico, como dice Canguilhem en 1988, lejos de ser marginada, se ha trasladado del ámbito de lo macroscópico o de la experiencia totalizante del individuo al de lo ultramicroscópico: «En el presente, la norma o la desviación son determinadas por las modalidades de transmisión del mensaje hereditario y de reproducción del programa genético»²⁶. Dicho desplazamiento ha sido la consecuencia —a ojos de Canguilhem— de una confusión entre física y biología o, más bien, del ejercicio de poder de la primera sobre la segunda, ejercicio que, en definitiva, conlleva una extralimitación y, en última instancia, un impedimento para comprender adecuadamente el fenómeno de la vida en su dinamicidad y constante movimiento. «La enfermedad y la muerte de los vivientes dedicados a la física y a la biología son problemas de biología»²⁷.

§3. Lo normal y lo patológico en la psicología y psiquiatría

Tanteando el terreno de la problemática social a la que acabamos de hacer referencia, a continuación remontamos el curso de un afluente importante del río de la normalidad: el de la psicología. Si los discursos acerca de lo normal en el ámbito de la medicina ponen en juego múltiples discusiones teóricas, en lo referente a la psicología tales discursos ganan en dificultad

²⁵ Ivi, p. 207.

²⁶ G. CANGUILHEM, *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, op. cit., p. 170.

²⁷ Ivi, 175.

y, si cabe, añaden una buena dosis polémica al carácter teórico de las mismas. Por ejemplo, una determinada articulación entre lo social y lo médico puede directa o indirectamente provocar que una patología se convierta en fuente de exclusiones o discriminaciones. Con más razón, la locura –entendida como límite último de la anormalidad psicológica– y todos aquellos hábitos o comportamientos considerados anormales definen un perímetro que la sociedad se obliga a rodear. La cuestión peliaguda, evidentemente, es entender qué comportamientos y actitudes son anormales y en virtud de qué lo son. Podemos traer a colación distintos intentos contemporáneos de definir la salud mental. Es conocido el que propone Karl Menninger a mediados del siglo XX: «Permítasenos definir la salud mental como la adaptación [*adjustment*] de los seres humanos al mundo y a cada persona, con la máxima efectividad y felicidad. No sólo eficiencia, o sólo satisfacción –o la gentileza de obedecer de buen humor las leyes del juego. Todo esto tiene que ver. Es la habilidad para mantener un carácter regular, una inteligencia despierta, un comportamiento socialmente considerado, y una disposición feliz. Esto, en mi opinión, es una mente sana»²⁸. Según Marie Jahoda, esta definición correspondería al sentido *normativo* del concepto de normalidad, más que al *estadístico*²⁹. Igualmente, podemos considerar las definiciones de salud aportadas por la O.M.S. o por otros organismos internacionales, los cuales apelan directamente a la idea de bienestar físico, psíquico y social, a la eficacia funcional o metabólica del organismo. Dichas definiciones no sólo apelan a un carácter negativo (ausencia de patologías), sino que además identifican la salud con una capacidad, con un equilibrio, con una eficiencia.

Al margen de estas definiciones, Freud, Artaud, Foucault y otros muchos autores han recorrido los espinosos caminos de lo normal y de lo patológico de un modo radicalmente distinto. En sus reflexiones, como se sabe, los aspectos históricos y sociológicos se han mezclado con los estrictamente teóricos; mejor dicho, sus reflexiones han querido mostrar la inseparabilidad de ambos niveles, el continuo –y en ocasiones olvidado– juego de fuerzas que ha conducido al mundo occidental a pensar de un modo discriminatorio y parcial el ámbito de lo normal y su realización ideal. Foucault explica la tarea que quiere emprender: «Este surgimiento del poder de normalización, la manera en que se formó e instaló, sin buscar jamás apoyo en una sola institución, sino gracias al juego que consiguió establecer entre distintas instituciones, extendió su soberanía en nuestra sociedad; esto es lo que querría estudiar»³⁰. Foucault ha subrayado, remontándose incluso a Canguilhem, tanto el poder de exclusión de la

²⁸ K. MENNINGER, *The human mind*, Knopf, New York 1961, p. 1.

²⁹ «En la medida en que “normalidad” sea usada en un sentido normativo, será un sinónimo de salud mental» (M. JAHODA, *Current concepts of positive mental health*, Ayer Company Publishers, North Stratford (New Hampshire) 1999, p. 16.).

³⁰ M. FOUCAULT, *Los anormales*, Akal, Madrid 2001, p. 36.

norma como su carácter legitimador. Evidentemente, no es fácil arriesgarse a explicar qué es exactamente un estado psíquico normal y qué características se supone que ha de tener (y no tener) un hombre que viva tal condición. Freud y Foucault, además de revertir en muchos aspectos los contenidos de las explicaciones habituales, han intentado describir los mecanismos de los que se han servido distintas instituciones sociales para proponer o imponer un orden particular de lo normal y de lo patológico. Sin necesidad de que recorramos sus descripciones, ambos autores han puesto de manifiesto la “patologización” a la que se ha visto sometida la locura, proceso que es inseparable de la normalización o prohibición: así creen que ha sucedido, por ejemplo, con la concepción occidental del cuerpo, de los instintos y de la sexualidad. Foucault ha querido difuminar de un modo muy peculiar distinciones clásicas mostrando el límite estructural de toda dialéctica: «A través de Goya y de Sade, el mundo occidental ha adquirido la posibilidad de ir más allá de la razón con la violencia, y de volver a encontrar la experiencia trágica por encima de las promesas de la dialéctica»³¹.

La sinrazón que ha sido excluida de la sociedad siguiendo un proceso análogo a lo sucedido con la lepra o la peste –si bien esta última define los mecanismos modernos de control dentro de los muros de la ciudad–, encuentra en los autores citados un espacio que reconfigura la entera relación entre hombre y mundo: el acceso inmediato a lo real, la falta de paciencia de la razón, la incomunicación, el vínculo con lo absoluto, la presencia de contradicciones, el retorno a la naturaleza, las ilusiones, la descomposición del pensamiento, etc., son rasgos propios de la locura que, lejos de ser estigmatizados, aparecen ahora como nuevas posibilidades de la vida: «La locura ha llegado a ser en el hombre la posibilidad de abolir tanto el hombre como el mundo, e incluso esas imágenes que recusan al mundo y deforman al hombre. Es, muy por debajo del sueño, muy por debajo de la pesadilla de la bestialidad, el último recurso: el fin y el comienzo de todo»³².

Todas estas descripciones encuentran en Artaud, Goya, Sade o Van Gogh una expresión y defensa de notable fuerza emotiva: en algunos casos la locura parece transformarse en una nueva claridad, en una fuente misteriosa de genialidad; en otros, como en Artaud, ilumina una situación humana –a pesar de que se reconozca la negatividad propia de la enfermedad– que permanecía oculta en la salud: «He estado enfermo toda mi vida y no pido más que continuar estándolo, pues los estados de privación de la vida me han dado siempre mejores indicios sobre la plétora de mi poder que las creencias pequeño burguesas de que basta la salud»³³. Artaud, además, expresa con infinito dolor los padecimientos que ha tenido que sufrir en su

³¹ M. FOUCAULT, *Historia de la locura en la época clásica* (Vol. II), FCE, México D.F. 1997, p. 299.

³² Ivi, p. 294.

³³ A. ARTAUD, “Los enfermos y los médicos” en *Revista literaria Katharsis*, 2008, p. 4.

propia carne debido a su “condición enferma”. Pocos días antes de su muerte confiesa a Jean Marabini: «Sé que tengo cáncer. Lo que quiero decir antes de morir es que odio a los psiquiatras. [...]. Lo que es atroz es que en pleno siglo XX un médico se pueda apoderar de un hombre y con el pretexto de que está loco o débil hacer con él lo que le plazca. Yo padecí cincuenta electroshocks, es decir, cincuenta estados de coma. Durante mucho tiempo fui amnésico. Había olvidado incluso a mis amigos»³⁴. La denuncia de Artaud va dirigida contra toda forma de intelectualismo –tome la forma que tome («estoy asqueado del psicoanálisis, de ese “freudismo” que se las sabe todas»³⁵)–, contra todo pensar que persiga anular lo diferente en virtud de su carácter patológico o enfermo, pasando por encima de la realidad personal, de la percepción propia de los problemas, de los tiempos y de las sensaciones que no se dejan automatizar ni analizar objetivamente. Es curioso que Artaud se rebele contra el freudismo cuando el psicoanálisis no buscaba sino la liberación de todas aquellas taras, censuras, imposiciones y auto-imposiciones que han corrompido cultural y personalmente la naturalidad –la normalidad, podríamos decir– de la vida humana. ¿No es la neurosis según Freud la consecuencia de una incapacidad de soportar la censura y supresión de una multitud de satisfacciones? Ese “sabérselas todas” pronunciado con desprecio denuncia con firmeza las tropelías que se pueden cometer en nombre de una pretendida normalidad, ya sea en el diagnóstico, ya sea en el tratamiento: «puede decirse que no hay conciencia crítica de la locura que no trate de fundarse o de sobrepasarse en un conocimiento analítico en que se aplacará la inquietud del debate, en que serán conjurados los riesgos, en que las distancias quedarán definitivamente establecidas»³⁶.

Estos testimonios nos han proporcionado, más que una claridad histórico-psiquiátrica, una nueva perspectiva, un nuevo modo de habitar problemas clásicos, aquellos problemas que se enraízan en la distinción y tensión que venimos subrayando entre lo normal y lo patológico. Es evidente que no es el único camino. Al contrario, los autores que hemos mencionado en estas últimas páginas delinean caminos sinuosos, siempre fronterizos y difíciles de recorrer. Quizás por esta razón obligan a toda reflexión en torno a la normalidad a revisar y precisar sus fundamentos o, al menos, a advertir los riesgos propios de toda simplificación, exceso de poder, falta de atención o descuido de lo particular. El riesgo contrario, también hay que tenerlo en cuenta, sería el de borrar o difuminar a sabiendas diferencias que emergen como tales, despreocuparse por las consecuencias que se derivan de distintas situaciones, aceptar a priori la equivalencia a todos los niveles de distintas estructuras y comportamientos, etc.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ M. FOUCAULT, *Historia de la locura en la época clásica* (Vol. I), FCE, México D.F. 1997, p. 264.

Dicho de un modo más directo, si un riesgo es el de absolutizar la posición que algunos sujetos o comunidades guardan en relación con la normalidad y con los llamados estados normales o patológicos, el riesgo contrario es el de equiparar estados o situaciones patentemente distintos. Que se reconozcan como distintos no implica asumir o aceptar una determinada escala de valores o preferencias, o luchar para defender las propias a toda costa, así como evitar precipitarse en el juicio acerca de lo normal y de lo patológico tampoco implica necesariamente revertir el orden de lo dado o eliminar las diferencias de un modo artificial.

§4. La normalidad y el derecho

En el mundo del derecho la reflexión acerca de la normalidad ha estado inevitablemente marcada por un carácter eminentemente práctico, el cual ha favorecido una continua reflexión de carácter teórico. «En los albores de la civilización, en la época de su origen legendario y fundador, el primer deber que compete a los semidioses y a los héroes es el de legislar»³⁷. Como es sabido, la reflexión jurídica desde principios del siglo XX ha gastado mucha tinta en clarificar el problema de la normalidad y su establecimiento en la forma de la norma. Este último problema, la institución de la norma, enfrentó durante años a autores tan significativos como Kelsen y Carl Schmitt. El asunto no era baladí ya que estaban llamados en causa los ejércitos del normativismo, por un lado, del decisionismo, por otro, y del positivismo jurídico, que luchaba entre dos aguas. A estos tres habría que sumar la posición final de Carl Schmitt, el llamado institucionalismo. En un principio, se podría pensar que toda forma de decisionismo abole o quita importancia al orden jurídico precedente. Sin embargo, las reflexiones de Schmitt ponen de manifiesto que es precisamente el soberano aquel que debe favorecer o instituir un orden normal –siendo él mismo a su vez el único que tiene poder para instaurar un estado de excepción, lo cual supondría un orden a-normal. El normativismo, por el contrario, ha tendido a reducir el papel decisionista del soberano intentando mostrar el carácter previo o eterno de las normas, las cuales han de ser respetadas en el orden positivo. Desde este punto de vista, la normalidad –el orden normal– perdería su carácter contingente (lo dado de hecho) para inclinarse del lado del necesario (lo que ha de ser conforme a lo que es desde siempre). El positivismo, como ya hemos dicho, se mueve entre el normativismo y el decisionismo³⁸. Por

³⁷ J-M. TRIGEAUD, “La funzione legislativa”, en *Conoscenza e normatività*, S. COTTA (Ed.), Giuffrè, Milano 1995, p. 97.

³⁸ Cfr. J.-F. KERVEGHAN, *Hegel, Carl Schmitt. Lo politico: entre especulación y positividad*, Escolar y Mayo, Madrid 2007, pp. 31-47.

un lado, se apela al orden fáctico y, por otro, presupone el orden instituyente. De este modo, el carácter normativo pierde fuerza en pos del orden fáctico, que es, en definitiva, el que marca el curso del porvenir. De hecho, «en el espíritu de las “Luces”, en la tradición racionalista que atravesará la era de las revoluciones y de los códigos [...] la ley impone la regla del derecho al político y no se deja subvertir por éste»³⁹. Carl Schmitt, en *El concepto de lo político*, pretende mostrar que la situación es bien distinta, esto es, que lo político tiene una preeminencia inevitable sobre lo jurídico a pesar de que apelemos con insistencia a las normas y leyes establecidas. Allí donde hay discriminación entre amigo-enemigo hay política y allí donde hay política puede haber Estado. «La naturaleza y las propiedades del Estado moderno (soberanía, representación, resolución pacífica de las diferencias internas) derivan lógicamente de la esencia de lo político»⁴⁰.

Sea como sea, las reflexiones de Schmitt iluminan la tensión que queremos subrayar entre normalidad y norma. Al igual que en el páginas anteriores, nos bastará acudir a algunos textos para comprender cuál es la naturaleza del problema.

Toda norma general requiere una organización normal de las condiciones de vida a las que debe aplicarse de forma concreta y a las que somete a su reglamentación normativa. La norma necesita un medio homogéneo. Esta normalidad fáctica no es una simple «condición externa» que el jurista pueda pasar por alto; antes bien, forma parte de su validez immanente. No existe una norma que pueda aplicarse al caos. Debe establecerse el orden para que el orden jurídico tenga sentido. Hay que crear una situación normal, y es soberano el que decide de manera definitiva si ese estado normal está dado⁴¹.

¿En qué consiste esta “situación normal”? En un orden sociopolítico bien asentado que no ha sido puesto en discusión de un modo radical interna o externamente. Al mismo tiempo, Schmitt habla de un “primer decisionismo”: una cierta situación a-normal pone la norma y le confiere valor de norma. «Toda norma presupone una situación normal y no hay norma que pueda tener valor para una situación completamente anormal»⁴²; de este modo, los conceptos normales vinculados a cualquier orden jurídico generan las normas para el sostenimiento del propio orden. Estas relaciones nos dan pie y, de hecho, han dado pie a intensas discusiones acerca de la consistencia de dichos órdenes normales y acerca de las excepciones posibles a tales órdenes, como el que se produce de un modo límite en el llamado Estado de excepción. Tanto aquellos pensadores que han defendido a ultranza la normalidad del Estado de derecho frente a los Estados totalitarios, como los que han denunciado la excepcionalidad (a-

³⁹ J-M. TRIGEAUD, “La funzione legislativa”, op. cit., p. 80.

⁴⁰ Cfr. J.-F. KERVEGHAN, *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, op. cit., p. 78.

⁴¹ C. SCHMITT, *Carl Schmitt. Teólogo de la política* (Selección de textos), FCE, México D.F., 2001, p. 28.

⁴² C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid 2006, p. 75.

normalidad) encubierta en las entrañas de los Estados de derecho, han bregado con las distinciones mencionadas intentando comprender y ubicar adecuadamente el peso de lo normal y de lo excepcional. «Agamben le recuerda a la teoría política occidental que la relación entre lo normal y lo excepcional, entre el derecho y la política, entre la violencia y la norma, no sólo no está resuelta en el mundo contemporáneo, sino que tiende a inclinarse hacia la generalización de la excepcionalidad, en virtud de una normalidad jurídica estructuralmente abierta a su colonización por parte de lo excepcional»⁴³. En la misma línea, Schmitt se pronuncia con muchísima claridad y dureza acerca de este encubrimiento en absoluto ingenuo:

Paz es todo lo que no es guerra, pero sólo se reconoce como guerra la vieja guerra militar con su *animus belligerandi*. ¡Qué paz tan mezquina! Para quienes están en condiciones de imponer su voluntad y quebrar la de los demás con medios extramilitares, por ejemplo mediante posibilidades de influencia y coacción económicas, resulta un juego de niños evitar la guerra militar al viejo estilo, y si proceden militarmente, no tienen más que afirmar con suficiente firmeza que les falta toda voluntad guerrera, todo *animus belligerandi*⁴⁴.

Así pues, nos encontramos con que la relación entre normalidad y excepcionalidad encuentra en Carl Schmitt la articulación siguiente: una situación normal define un horizonte y ciertos límites (preeminencia de lo político que desemboca en una situación institucional), en ausencia de los cuales y siempre que se imponga una situación patentemente a-normal, el soberano puede instituir una situación radical de a-normalidad o excepcionalidad (momento decisionista). El último texto traído a colación tiene en cambio un carácter de denuncia. Si la relación amigo-enemigo es el elemento constitutivo de lo político, el error tremendo que se puede cometer no es el de subrayar dicha tensión, sino –todo lo contrario– el de ocultarla bajo capa de un falso pacifismo que encubra una verdadera y efectiva enemistad. Dicho en los términos que hemos utilizado, se trataría de encubrir una excepcionalidad bajo capa de normalidad. En cualquier caso, y esto lo que nos interesa señalar, los textos de Schmitt o Agamben resaltan la importancia decisiva en el ámbito jurídico-político de la tensión que venimos señalando.

§5. Consideraciones histórico-filosóficas

El vuelo de reconocimiento que hemos realizado en las páginas anteriores nos ha proporcionado un panorama muy general del problema de la normalidad. Su tratamiento más

⁴³ L. MÚNERA, *Normalidad y excepción en la política*, Red de Investigadores de Biopolítica (Revista digital), p. 18.

⁴⁴ C. SCHMITT, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 138.

o menos problemático (de carácter práctico y teórico al mismo tiempo) encuentra en la reflexión filosófica una prolongación y un intento de explicación que, de alguna manera, tiende a absorber al resto de disciplinas o, al menos, a incidir en el modo en que ellas interpretan la tensión entre normalidad y a-normalidad. Ciertamente, la reflexión acerca de la normalidad en sentido estricto ha sido más bien descuidada por la tradición filosófica: «La normalidad apenas ha sido considerada, casi no se ha discutido acerca de ella o sólo se ha hecho en obras periféricas; ha sido afrontada de un modo fragmentario (por ejemplo, en el uso impersonal del “uno”, de las masas, etc.)»⁴⁵. No obstante, en un sentido más amplio, a lo largo de la historia de la filosofía, determinadas distinciones acerca del carácter de las ciencias o de distintos tipos de “verdad” han permitido pensar la diferencia radical entre lo necesario y lo contingente, lo puro y lo empírico, lo universal que no cambia y lo particular que cambia, dicotomías que de algún modo han concebido lo normal como un adjetivo de la contingencia o del comportamiento regular de algunos entes.

Así, según la propuesta de Leibniz que distinguía “verdades de hecho” y “verdades de razón”, podríamos pensar que todo discurso acerca de lo normal y a-normal quedaría englobado en las verdades de hecho, si bien todavía podrían identificarse distintos niveles de normalidad: el más alto correspondería a las ciencias puro-empíricas, como la física, las cuales no admiten la consideración de lo a-normal. Su normalidad, en este caso, indica un “deber ser” –aceptadas determinadas condiciones–, que es otro modo de indicar la ausencia de necesidad absoluta de determinadas leyes. Un escalón por debajo podríamos situar a las ciencias empíricas, como la medicina o la biología. En este caso, la consideración de lo normal es mucho más vaga que en el caso anterior y admite posibilidades intermedias o, incluso, casos patentemente anómalos: un organismo que no funciona bien, órganos patológicos, etc., lo cual, como veremos, exige una idea aproximada de qué sea la salud o la normalidad. Por último, el nivel más elemental, mucho menos sofisticado, sería el relativo a los acontecimientos históricos, tradiciones culturales, y hábitos y costumbres personales, dominadas todas ellas por una contingencia elemental. También en este nivel habría que hacer otras distinciones, ya que determinados órdenes sociales o tradiciones pueden ser juzgadas como a-normales en virtud de una falta de familiaridad con ellas, y otras, quizás, se juzgan como a-normales según un criterio más grave: no favorecen los fines de la vida social, de la vida personal, etc., esto es, van en contra de lo que más conviene, perjudican la salud de la sociedad, etc.

⁴⁵ T. ROLF, *Normalität, Ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts*, op. cit., p. 18.

Dando un paso más, en cierta medida próximo a la perspectiva que acabamos de dibujar, nos encontramos con la filosofía trascendental, la cual pone en el centro del debate no las verdades de razón propias de las ciencias, sino la relación entre el sujeto y el mundo, esto es, el conocimiento del mundo y, de un modo paradigmático, el conocimiento científico del mismo. Reconociendo el tipo de verdad universal que corresponde a los juicios de las ciencias, Kant se preguntará cuáles son las condiciones de posibilidad de tales juicios. De este modo, indagará una suerte de “verdades” de carácter trascendental que, por supuesto, no tienen nada de normal, en el sentido de prescindibles, variables o contingentes. Todo conocimiento exige la actuación de las categorías, su aplicación al material sensible. Son, así, los conceptos puros del entendimiento los que dan forma. No hay conocimiento sin la articulación de síntesis tan peculiar. Desde este punto de vista, Kant no sólo tiene en cuenta las ciencias puras o de las verdades de razón, sino que además quiere fundamentarlas de un modo definitivo. Podríamos decir entonces, que ni los juicios de la ciencia ni sus propios fundamentos tienen algo que ver con la variabilidad de la experiencia o con el caos de la sensibilidad. Más bien, al contrario, se mueven en el campo de las verdades necesarias, por un lado, y en el de las verdades trascendentales, por otro.

Sin embargo, un tercer movimiento en el seno de la filosofía, ha tendido a interpretar esta situación de un modo absolutamente contrario. Frente a las filosofías de corte epistemológico, aquellas que han establecido una clara distinción entre ciencias de hecho y ciencias de esencias, entre conocimientos de carácter contingente y otros de carácter necesario, aquellas en definitiva que han admitido y buscado incesantemente conocimientos de validez universal, nos encontramos con todas aquellas corrientes o teorías de la ciencia que se han convencido de la imposibilidad de alcanzar tales conocimientos abogando en última instancia por el carácter contingente (normal y no normativo, podríamos decir) de toda experiencia y de toda pretendida ciencia. En efecto, la normalidad se puede interpretar filosóficamente como el reconocimiento de una situación y un orden meramente casuales o que sólo responden a circunstancias histórico-contingentes, variables, en definitiva. Así, la normatividad (científica, práctica, jurídica, etc.) pierde su peso y tensión ideal en virtud de una conexión inevitable con los órdenes, visiones y opiniones contingentes, las del contexto que nos rodea. Si hay normas es porque un determinado orden histórico se ha impuesto o ha prevalecido sobre otros. Las verdades son sólo pronunciamientos y aproximaciones normales, esto es, enunciados aproximados dominados por los hábitos o las costumbres del pensar.

Nos servimos de unas reflexiones de Rorty para iluminar en qué sentido un entramado de pensadores ha contribuido a debilitar el “sueño” de las verdades universalmente válidas, del

conocimiento en términos de representación del mundo y, por lo tanto, de la conciencia de un único mundo o realidad. En su famoso libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza* subraya la importancia de Thomas Kuhn en la elaboración y asentamiento de dicha tarea “destructiva”. Kuhn no sólo afirma la inevitable indecisión o falta de perspectiva que acompaña a todo conocimiento presente: «El producto del discurso anormal puede ser cualquier cosa comprendida entre lo absurdo y la revolución intelectual, y no hay ninguna disciplina que lo describa, lo mismo que no hay ninguna disciplina dedicada al estudio de los imprevisibles o de la “creatividad”»⁴⁶. Dicha contingencia podría explicar el camino sinuoso y los obstáculos que una ciencia ha tenido que superar para establecerse de un modo definitivo, pero no tendría necesariamente que negar toda posibilidad de alcanzar un conocimiento de carácter universal. Sin embargo, el planteamiento de Kuhn no se detiene aquí. La inconmensurabilidad de los paradigmas no sólo veda la posibilidad de una inteligencia definitiva acerca de las circunstancias y descubrimientos que acontecen en el presente, sino que además “hace imposible” la comunicación real y unitaria entre distintos mundos. La ciencia normal de Kuhn asegura un cierto acuerdo temporal pero en ningún caso una validez perpetua o universal: «Al aprender un paradigma, el científico adquiere al mismo tiempo teoría, métodos y criterios, generalmente en una mezcla inextricable...»⁴⁷.

Tirando de este hilo, propio de la teoría de la ciencia, Rorty afirma acerca de Goethe, Kierkegaard, Santayana, James o Dewey, así como del segundo Wittgenstein y del segundo Heidegger, que estos autores «han mantenido viva la idea de que, aun cuando tengamos una creencia verdadera justificada sobre todo lo que deseemos saber, quizá lo único que tengamos sea conformidad con las normas del momento»⁴⁸. De este modo, la hermenéutica, como tronco principal de este pensar, ha sostenido la imposibilidad de alcanzar un único lenguaje capaz de conseguir acuerdo allí donde hay conflicto o de formular todas las hipótesis explicativas propias de distintos lenguajes o mundos. La idea del conocimiento como representación, la idea ilustrada de la ciencia como espejo de la naturaleza se difumina paulatinamente para dar lugar finalmente a una niebla todavía más espesa: el lenguaje remite en último término al lenguaje. Su realización práctica efectiva es últimamente inconmensurable, incapaz de “entenderse” de un modo clarividente con los lenguajes ajenos. Husserl, el mismo Rorty lo señala, es en un cierto sentido revolucionario para su tiempo y, sin embargo, conservaría todavía una tendencia inequívoca a la ciencia, a la verdad de carácter

⁴⁶ R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1989, p. 292.

⁴⁷ T. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1986, p. 319.

⁴⁸ R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., p. 332.

universal, a la sistematicidad de la filosofía, a una epistemología definitiva⁴⁹. Las novedades del pensar ya no podrán ser interpretadas a ojos de Kuhn como hitos del largo camino hacia la verdad (hacia toda la verdad), sino como nuevos paradigmas explicativos, autoreferenciales, los cuales, a su vez, pueden dar lugar a nuevas formas o ciencias normales. La normalidad, así, pierde toda referencia o carácter normativo para clausurar la verdad dentro de la contingencia, dentro de los límites e influencias históricas que el lenguaje delinea en el tiempo. La conversación sustituye a la investigación, la edificación a la sistematicidad, el lenguaje a las representaciones del mundo, el acuerdo a la correspondencia: hay que «“romper la costra de la convención” (Dewey), impidiendo que el hombre se engañe a sí mismo con la idea de que se conoce a sí mismo o que conoce alguna otra cosa, como no sea bajo descripciones opcionales»⁵⁰.

Estos textos de Rorty podrían llevarnos a engaño acerca de los propósitos de este trabajo, acerca, en definitiva del uso que Husserl hace de la normalidad. Es cierto, no es ninguna novedad que Husserl ha subrayado con insistencia el carácter científico de la fenomenología, lo cual es otra forma de decir que está firmemente convencido de la capacidad de la razón para alcanzar verdades fundamentales. Desde este punto de vista, parecería que Husserl opone “normalidad” y “verdad”, o “normalidad” y “universalidad”. Sin embargo, el paisaje que vamos a pintar en este trabajo es bien distinto. En primer lugar, tendríamos que decir que Husserl vincula normalidad y conocimiento. La primera no establece sólo el perímetro de cuestiones sociológicas o normativas, o meramente secundarias, sino que tiene que ver de un modo decisivo con la experiencia y la vida intencional en general. Por otro lado, reconociendo este vínculo, la normalidad para Husserl no es sólo título de la mera variabilidad y contingencia, como podrían señalar los filósofos a los que Rorty llamó “edificantes”. A ojos del filósofo alemán, la vida de conciencia, la vida que vive mundo, habla de la normalidad por los cuatro costados. Por un lado, *mi* mundo es único e irrepetible (y en este sentido absolutamente normal –concordante, típico, y familiar– para mí mismo); por otro, *mi* mundo es el mismo mundo para otros hombres, mundo que se constituye en un entramado intersubjetivo, lo cual anuncia a su vez una normalidad todavía mayor, un orden que de algún modo “exige” ser respetado. Así, para Husserl, la normalidad nos habla de la inevitable concreción de la vida al mismo tiempo que arraiga dicha concreción en un orden mundano, el cual exige a su vez múltiples operaciones y entramados constitutivos, principalmente de carácter pasivo, para mantenerse como tal, para ofrecernos un horizonte espacio-temporal y

⁴⁹ Cfr. Ivi, p. 334.

⁵⁰ Cfr. Ivi, p. 342.

un contexto personal. De este modo, en Husserl, la normalidad adquiere un carácter ideal sin perder su concreción y orden en apariencias más contingentes.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL CONCEPTO DE NORMALIDAD EN LA OBRA DE HUSSERL

En este capítulo queremos mostrar cuál es el contexto en el que hemos de comenzar a ubicar las reflexiones husserlianas acerca de la normalidad, para lo cual necesitaremos entender algunos momentos fundamentales del método fenomenológico, sin que por ello expongamos todos y cada uno de sus difíciles vericuetos. Esta tarea no siempre es fácil ya que en la obra de Husserl el contenido y el método de sus descripciones es revisado constantemente. De este modo, los pasos a seguir de la filosofía no pueden darse por descontado, como si ya estuviéramos en posesión de un instrumento que esperara simplemente ser aplicado o utilizado. La historia de la filosofía nos comunica así no sólo determinados problemas, sino también métodos que no tenemos por qué asumir o, mejor dicho, cuya validez, si es que la tienen, deberá ponerse de manifiesto⁵¹. Del mismo modo que un pensamiento crítico se confronta seriamente con la historia y sus “productos”, la fenomenología no ha dejado de reflexionar acerca de su propia historia y problemas, intentando que las evidencias ganaran el mayor terreno posible a la incertidumbre que fácilmente domina la vida del pensar y la reflexión filosófica acerca de ella.

Esta lucha por la evidencia y la claridad concierne de un modo muy especial a la llamada doctrina trascendental del método, expresión kantiana que Husserl adoptó en compañía de Fink con la intención de identificar una serie de reflexiones orientadas a justificar los pasos de la fenomenología, si no históricamente, al menos, teóricamente. Las dificultades que Husserl afronta a este respecto tienen que ver, ciertamente, con el problema de la historia y del aparecer de la misma fenomenología: de sus motivaciones y de sus pasos. Señalamos este aspecto con la única pretensión de mostrar hasta qué punto el método es para la fenomenología realmente un problema (entendido como algo que da que pensar y que no está

⁵¹ Cfr. E. FINK, “Operative Concepts in Husserl’s Phenomenology” en W. MCKENNA, R. M. HARLAN, L. E. WINTERS (Eds.), *Apriori and world: European contributions to Husserlian phenomenology*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1981, p. 57: «Sin embargo, no hay un criterio válido para este examen que exista a priori; más bien, el *criterio* es precisamente lo que es más *questionable*. La “ontología de la vida cotidiana” parece estar “ya-realizada”. Uno usa fácilmente y con familiaridad las distinciones requeridas “cosas” y “propiedades”, “forma” y “material”, “esencia” y “apariencia”, “actualidad” y “posibilidad”, “hecho” e “ideal”, pero uno no piensa acerca de ellas cuando las usa. Aparecen, ciertamente, para expresar algo que todos y cada uno pueden más o menos entender. La “ontología de la filosofía”, por el contrario, no está en absoluto “ya-realizada” y establecida de una vez por todas; está *abierto*».

definitivamente resuelto). Los múltiples caminos y perspectivas que Husserl adoptó en diferentes momentos para esclarecer el problema del conocimiento dan cuenta de su “obsesión” por el método. Así, nos encontramos con análisis que se pueden ubicar en la llamada fenomenología estática, otros en la genética e, incluso otros que apelan a problemas de carácter generativo. Del mismo modo, el discurso sobre el sentido de las reducciones (eidética, trascendental, primordial, egológica, etc.) y de la *epoché* ocupa una gran parte de la producción husserliana. A su vez, podemos identificar diferentes vías de acceso al terreno de lo trascendental, dependiendo de cuál sea nuestro punto de partida. En este cruce de caminos, la fenomenología se encuentra con la psicología descriptiva, con la ontología, con la filosofía cartesiana o con la lógica formal. Lo paradójico del intento husserliano, que ya se ponía de manifiesto de un modo especial en las *Investigaciones* o en *Ideas I*, es que al mismo tiempo que se sirve de todas estas disciplinas y aproximaciones, reconoce la novedad esencial de su proceder, el cual pretende esclarecer paso a paso y de un modo evidente el darse del mundo.

Sin embargo, este conjunto de instrumentos y caminos fenomenológicos puede convertirse en una maraña difícil de despejar. Por esta razón, a continuación señalaremos algunos de los elementos mencionados con el fin de comprender exactamente dónde se sitúan las reflexiones husserlianas concernientes a la normalidad y de qué instrumentos se sirve para llevarlas a cabo. Esta introducción supondrá sólo un inicio que tendrá que ser completado con el desarrollo de las cuestiones ligadas al mundo de la vida y a la intersubjetividad, cuestiones que Husserl afrontará de un modo sistemático sólo después de muchos años de práctica fenomenológica. Mostrar los primeros pasos de la fenomenología nos permitirá comenzar a ubicar el problema de la normalidad a la vez que nos proporcionará una perspectiva más amplia acerca de algunas pretensiones elementales del planteamiento husserliano.

§6. La normalidad en las *Investigaciones lógicas*

A primera vista, Husserl pone su atención en el problema de la normalidad sólo tardíamente. Múltiples manuscritos y escritos, como veremos más adelante, así lo indican. Es cierto que ya en las *Investigaciones lógicas*, publicadas entre 1900 y 1901, Husserl hace alguna referencia al problema de la normalidad, pero siempre lo hace a la sombra de las leyes de la lógica y de la universalidad que ponen de manifiesto. El objetivo dominante de la obra –la crítica al psicologismo– y el planteamiento teórico de la misma incidían de tal manera en la presencia de lo puro en el conocimiento (intuición categorial, descubrimiento de determinadas distinciones ontológicas en el campo de la subjetividad, etc.) que el problema de la

constitución del mundo (en sus distintas vertientes) y de la génesis no fueron consideradas de un modo radical o, incluso, dejadas de lado. Atendiendo al todo de la obra husserliana, podemos decir que sólo en un análisis radical de ambos aspectos (constitución y génesis) el problema del conocimiento comenzará a ser desentrañado desde sus fundamentos.

En los *Prolegómenos* podemos encontrar interesantes referencias al concepto de normalidad. Es este contexto en el que reivindica el carácter ideal de la lógica, cuyos principios y leyes no son en absoluto las generalizaciones de un caso normal:

En todo caso los antipsicólogos no debían insistir en su argumentación de que la psicología trata de leyes naturales, y la lógica, por el contrario, de las *leyes normales*. *Lo contrario de la ley natural*, como regla empíricamente fundada del ser y de los procesos reales, *no es la ley normal* como precepto, sino la *ley ideal*, en el sentido de ley fundada puramente en los conceptos (ideas, esencias conceptuales puras) y por ende no empírica (Hua XVIII, pp. 168).

Por otra parte, Husserl explica cómo incluso el principio de contradicción, que, como ha dicho antes, no es el fruto de un caso normal, puede ser reconocido y sostenido sólo si se conserva algo así como una normalidad del pensar, lo cual arrastra consigo múltiples dificultades:

Para escapar a estas objeciones, acaso el empirista limite su ley mediante adecuadas adiciones; por ejemplo, diciendo que sólo pretende ser válida para los individuos de la especie *homo* y además normales y en estado de constitución mental normal. Pero basta plantear la capciosa cuestión de la definición exacta de los conceptos “individuo normal” y “constitución mental normal”, para reconocer cuán complicado y cuán inexacto se ha tornado el contenido de la ley de que tratamos (Hua XVIII, p. 92).

Este texto incide en las dificultades que se introducen en la discusión acerca del principio de no-contradicción en el momento en que apelamos a un “individuo normal” o a una “disposición normal del pensar” como condición necesaria de la validez del principio. Estas son las dificultades a las que se refiere el texto. En general Husserl está discutiendo acerca del principio de contradicción y de las múltiples críticas que recibe por parte del empirismo y psicologismo. En este contexto se pregunta: «¿No habrá habido y no habrá todavía hombres que en ocasiones –por ejemplo, enredados en sofismas– tengan por verdaderas al mismo tiempo cosas opuestas?» (Hua XVIII, p. 91) y un poco después: «¿Qué pasa en los estados de la hipnosis, del delirio febril, etc.? ¿Es la ley válida también para los animales?» (Hua XVIII, p. 92) En este sentido, la normalidad se presenta como una condición necesaria del desarrollo de las ciencias⁵². Si los hombres que se dedican a la ciencia no cumplen determinadas condiciones

⁵² Cfr. Hua XVIII, p. 28: «Uns genügt hier, daß die Wissenschaft gewisse nähere Vorbedingungen für die Erzeugung von Wissensakten beistellt, bzw. beistellen soll, reale Möglichkeiten des Wissens, deren

o no efectúan bien aquello que deben realizar, entonces las ciencias no avanzarían. El reconocimiento de esta normalidad, sin embargo, no evita que el contenido de las leyes se vea envuelto en grandes dificultades e imprecisiones. Sin embargo, es importante hacer notar que la normalidad que se presupone en todo hombre que quiera pronunciarse acerca de la lógica o de la validez del principio de contradicción no implica a ojos de Husserl que la misma lógica se vea mermada por el carácter contingente de la mera experiencia empírica y normal:

Pero más importante es el error fundamental de *Herbart*, que consiste en haber puesto lo esencial de la idealidad del concepto lógico en su *normalidad*. Esto hace que el sentido de la verdadera y auténtica idealidad, la unidad de la significación, se desvíe para él en la dispersa multiplicidad de las vivencias. Desaparece así justamente el sentido fundamental de la idealidad, en el cual lo ideal y lo real están separados por un abismo infranqueable; y el sentido de lo normal, que le sustituye, enmaraña las concepciones lógicas fundamentales (Hua XVIII, pp. 220-221)⁵³.

De este modo, atendiendo a estos textos de los *Prolegómenos*, podemos comenzar a subrayar cómo Husserl pone de manifiesto algunos problemas relativos a la normalidad. Si bien no desarrolla temáticamente las dificultades que entraña, estos textos nos permiten reconocer dos aspectos fundamentales: por una parte, el carácter empírico de las ciencias de la naturaleza que, aunque alcancen una cierta generalidad, están sometidas a una inevitable contingencia, la cual, aunque no nos da acceso al ámbito de la universalidad, todavía nos ofrece un rostro normal y ordenado. Por otra parte, Husserl no olvida la normalidad como la condición subjetiva que se ha de suponer en la persona que investiga. Sin ella, la validez de los resultados científicos, ya sean de carácter empírico o puro, dejarían de ser reconocidos y actualizados.

Así, son dos las perspectivas estudiadas en estas páginas: la primera, la normalidad o no de las leyes lógicas, esto es, la discusión acerca de la universalidad de los principios de la lógica; la segunda pondría en el centro de la atención una consideración subjetiva referida al contexto en el que se realizan las ciencias, esto es, las condiciones que se tienen que preservar para hacer ciencia. Sin embargo, las investigaciones acerca de la normalidad que el Husserl posterior a las *Investigaciones* llevará a cabo no estarán propiamente determinadas por ninguna de estas dos perspectivas o, mejor dicho, se moverán más bien *entre* las dos. Efectivamente, Husserl nunca cejará respecto de la universalidad de determinados principios y leyes, ya se

Verwirklichung von dem „normalen“, bzw. „entsprechend begabten“ Menschen unter bekannten „normalen“ Verhältnissen als ein erreichbares Ziel seines Wollens angesehen werden kann. In diesem Sinne also zielt die Wissenschaft auf Wissen».

⁵³ Véase también Hua XVIII, p. 92: «So muß es sich freilich verhalten, wenn der Empirismus darin im Rechte ist, daß die Unverträglichkeit, von der das Prinzip spricht, als reale Incoexistenz von kontradiktorischen Urteilsakten, also das Prinzip selbst als eine empirisch-psychologische Allgemeinheit zu deuten sei».

trate del ámbito material, ontológico o lógico. Sin embargo, su preocupación fundamental posterior no será esta defensa ni, por lo tanto, el reconocimiento, hasta cierto punto obvio, de que es necesario preservar determinadas condiciones subjetivo-empíricas para que pueda haber ciencia y lógica. Más bien, la preocupación de la fenomenología será la de comprender las entrañas de la vida intencional, el modo en el que se constituye el mundo que es mundo para nosotros, el mundo de la experiencia, incluido claro, el mundo de las ciencias, pero siempre en referencia con el horizonte de sentido que la experiencia trae consigo. Así, la universalidad que estudiará Husserl será fundamentalmente la de las estructuras de la experiencia, esto es, la articulación noético-noemática de los actos intencionales.

En este recorrido, *Ideas I* supone un escalón fundamental. Bien es cierto que en este libro se cruzan distintos caminos: por un lado, el primer capítulo lleva el título “Hechos y esencias”, distinción que nos reenvía a la división clásica entre ciencias de hecho y ciencias eidéticas. Por otro lado, Husserl ya efectúa una indagación radical de la subjetividad y de las estructuras de la conciencia y su papel en la constitución del mundo⁵⁴. Como iremos viendo paulatinamente, la perspectiva de *Ideas I*, si bien aporta análisis esenciales, todavía resulta insuficiente para iluminar de un modo completo el rol de la normalidad. Efectivamente, si los actos intencionales son analizados en su dimensión eidética, en su necesidad intrínseca, no se ve hasta qué punto la normalidad pueda jugar un papel esencial. En *Ideas*, ciertamente, Husserl reconduce la universalidad desde la lógica pura al campo de la conciencia. Ésta puede ser examinada según sus estructuras esenciales. Ahora bien, análisis posteriores de Husserl mostrarán hasta qué punto es necesario compatibilizar la descripción esencial de las estructuras de la conciencia con el rendimiento intencional de tales estructuras, cuya concreción y articulación efectiva da lugar al mundo, en sus distintas acepciones y dimensiones. Así, estos análisis (entre medias de la efectividad mundana y de las estructuras necesarias de la conciencia) llaman en causa a la normalidad en dos sentidos: 1) el mundo que es normal para mí: los objetos, tradiciones, personas que conozco; 2) la forma universal-normal del mismo mundo: espacio-temporalidad, vida personal, espiritual, cultural, etc. La universalidad, validez y sentido de todas estas dimensiones del mundo (de la vida) exige un entrelazamiento coherente y constante de las vivencias subjetivas e intersubjetivas. Así pues, con la llamada fenomenología genética, Husserl ahondará en las estructuras de la conciencia dando cuenta del mundo (ordenado, típico, coherente...) que emerge sin cesar desde nuestro presente de conciencia.

⁵⁴ En las *Investigaciones* ya había comenzado esta tarea, pero sólo a partir de las *Cinco lecciones* Husserl tematiza de un modo radical el problema del mundo y de su constitución intencional. De hecho, la *Idea de la fenomenología* fue precisamente la introducción que Husserl realizó para el curso *Ding und Raum* (sobre la constitución de la cosa física).

§7. Correlación intencional y constitución

Hablar de la fenomenología husserliana implica inevitablemente hablar de la *epoché*. Desde bien pronto encontramos referencias a ella, esto es, a la suspensión del juicio que realiza el filósofo con el fin de no servirse de investigaciones o teorías que no se dejen guiar estrictamente por aquello que se muestra con evidencia. De este modo, si la actitud natural, como se pone de manifiesto por ejemplo en *Ideas I*, vive de un conjunto de creencias y tesis acerca del mundo, la actitud fenomenológica da un paso hacia atrás y, desinteresándose por aquello que se muestra objetivamente (ya sea empírico o meramente ideal), pretende comprender el modo esencial en el que se da aquello que se muestra. El problema que preocupa a Husserl no es el del mundo en sí, ni el de la justificación de la existencia de un mundo ajeno a la conciencia, sino entender algo mucho más radical, sin lo cual tampoco tendría sentido hablar del mundo y, por lo tanto, tampoco de un mundo independiente de la conciencia: ¿cómo es posible que tengamos siquiera un mundo, ya sea en la forma de la percepción, de la imaginación o del recuerdo?

En *Ideas I* la reducción fenomenológica nos proporciona la orientación decisiva de las investigaciones a realizar: «Lo esencial es para nosotros la evidencia de que la reducción fenomenológica como desconexión de la actitud natural, o de la tesis general de ésta, es posible, y que después de practicarla queda la conciencia pura, absoluta o trascendental como un residuo» (Hua III/1, p. 108). Si bien es cierto que este texto expresa bien dos elementos importantes de la fenomenología husserliana (la reducción fenomenológica y la afirmación de la conciencia como “terreno absoluto”), sin embargo, todavía en *Ideas I*, así como en *Erste Philosophie*, Husserl habla de la conciencia en términos de “residuo de la anulación del mundo”⁵⁵, expresión que parece inclinar la balanza —que pone en equilibrio mundo y conciencia— excesivamente del lado de la conciencia, difuminándose de este modo la radicalidad de la correlación intencional⁵⁶. ¿Cuál es entonces la prioridad de la conciencia sobre el mundo? Husserl no pretende afirmar la *independencia* de la conciencia respecto del mundo, como si la conciencia fuera algo-en-sí que puede subsistir sin el mundo, sino precisamente la *dependencia* del mundo —de todo mundo posible— respecto de la conciencia o, aún más, la co-

⁵⁵ «Das absolute Bewußtsein als Residuum der Weltvernichtung» (Hua III/1, p. 91).

⁵⁶ Cfr. D. WELTON, *The other Husserl*, op. cit., p. 114: «De hecho, el “epílogo” escrito para la primera traducción inglesa de *Ideas I* publicada en 1931, apunta que el discurso relativo a la “aniquilación” del mundo hace difícil la comprensión de la tarea de la fenomenología en los términos de una clarificación del mundo». El idealismo fenomenológico no niega la existencia del mundo: «Seine einzige Aufgabe und Leistung ist es, den Sinn dieser Welt, genau den Sinn, in welchem sie jedermann als wirklich seiend gilt und mit wirklichem Recht gilt, aufzuklären. Daß die Welt existiert, daß sie in der kontinuierlichen immerfort zu universaler Einstimmigkeit zusammengehenden Erfahrung als seiendes Universum gegeben ist, ist vollkommen zweifellos. Ein ganz Anderes ist es, diese Leben und positive Wissenschaft tragende Zweifellosigkeit zu verstehen und ihren Rechtsgrund aufzuklären» (Hua V, pp. 152-153).

dependencia de conciencia y mundo. Heidegger, de hecho, sorprendido del descubrimiento husserliano, subraya la importancia de este fenómeno originario, el de la mutua co-pertenencia de intentio e intentum.

Lo que la reducción fenomenológica pone en juego es precisamente una comprensión adecuada de esta relación, evitando así la naturalización de la conciencia (la inclusión de la conciencia en el mundo físico) y la concepción objetivista del mundo (la reducción del mundo a una objetividad independiente en todo respecto de la conciencia).

El resultado de la clarificación fenomenológica del sentido del modo de ser del mundo real y de un mundo real pensable en general, es que sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido de ser del ser absoluto, que sólo ella es “irrelativo” (esto es, relativo sólo a sí misma), mientras que el mundo real si bien es algo, tiene una relatividad esencial dependiente de la subjetividad trascendental, puesto que sólo puede extraer su sentido como algo que es, como un producto de sentido intencional, a partir de la subjetividad trascendental (Hua V, p. 153).

Para comprender el sentido del mundo necesitamos describir el modo en el que toda trascendencia nos es dada. Es esta razón la que conduce a Husserl a resaltar la conciencia como terreno absoluto: ya sea que hablemos de la existencia del mundo, de objetos perceptivos, imaginados o recordados, el sentido de todo ello se revela a una conciencia. Ahora bien, como señala en el §55 de *Ideas I*, este desarrollo (por el cual toda realidad es considerada a la luz de una “donación de sentido” [*Sinngebung*]) no implica la aparición de un idealismo subjetivo, el cual –si no se justifica– podría ser una posición más (una mera elección) acerca de la relación entre conciencia y mundo sin atender a aquello que se revela intuitivamente: «El contrasentido brota cuando se filosofa y, buscando una última revelación sobre el sentido del mundo, no se nota que el mundo mismo tiene todo su ser como un cierto “sentido” que presupone la conciencia absoluta como campo del dar sentido (Hua III/1, p. 107)⁵⁷. D. Welton explica en qué consiste este importante punto:

Tan pronto como la actitud natural es reemplazada por la fenomenológica, encontramos un cambio fundamental en el modo de describir el mundo. Es expuesto no en tanto que (a) nexo causal, como ocurre en las explicaciones científicas, o en tanto que (b) contexto sociopolítico, como en la perspectiva científico-social, o en tanto que (c) mundo histórico, como en las crónicas de historia, o en tanto que (d) un universo o un todo delimitable de infinitos seres, como exponen algunos trabajos formales y trascendentales. Más bien, se entiende el mundo como una “unidad de sentido” [...] Dado que su función [de la reducción trascendental] es proporcionarnos el campo de las investigaciones fenomenológicas como un todo, podemos decir que constituye *el* método de la fenomenología trascendental⁵⁸.

⁵⁷ Véase también: «Wer angesichts unserer Erörterungen einwendet, das hieße alle Welt in subjektiven Schein verwandeln und sich einem „Berkeleyischen Idealismus“ in die Arme werfen, dem können wir nur erwidern, daß er den Sinn dieser Erörterungen nicht erfaßt hat» (Hua III/1, pp. 106-107).

⁵⁸ D. WELTON, *The other Husserl*, op. cit., pp. 89-90.

Los textos que acabamos de referir acerca de la donación de sentido y el entero recorrido de la “Consideración fenomenológica fundamental” muestran hasta qué punto Husserl se quiere distanciar de la tesis de la actitud natural. Sin embargo, todavía algunas expresiones acerca del mundo entendido como la totalidad de los entes⁵⁹, posibles y reales, nos hacen pensar en un esquema demasiado estrecho y formal. Es cierto que si la existencia del mundo se pone entre paréntesis y la conciencia es aferrada como terreno absoluto, entonces lo que antes era comprendido como mera realidad en sí (*an-sich*), ahora se presenta en su relación esencial con la conciencia. Este paso, insistimos, es sólo el comienzo de una carrera de fondo. El inicio es tan necesario como incompleto y todavía no nos permite vislumbrar las descripciones husserlianas del mundo en términos de “mundo de la vida” u “horizonte de horizontes”.

Pero antes de anticipar próximas etapas, intentemos comprender la importancia de *Ideas I*. En efecto, la conciencia, repite Husserl en numerosas ocasiones, no es un mero recipiente en el que los objetos entran. Si no se comprende este punto se corre el riesgo de interpretar la correlación intencional de un modo ingenuo o excesivamente simple, como si la reflexión acerca de la intencionalidad se limitara a decir que “la conciencia es siempre conciencia de algo” o que “ver es siempre ver algo”. Si afirmáramos la relación entre conciencia y mundo pero no aclaráramos cómo se relacionan, o pensáramos que el “algo” del que se tiene conciencia es totalmente extrínseco a la conciencia, entonces malinterpretaríamos la dirección de las reflexiones husserlianas⁶⁰. La *epoché* sirve precisamente para evitar este tipo de interpretaciones de la correlación intencional. Lo que la fenomenología ofrece no es el “descubrimiento” de que determinados actos se relacionan con determinados tipos de objetos. Esto, hasta cierto punto, es obvio. Más bien, la novedad de la fenomenología consiste en investigar el *modo* o los *modos* en los que la relación entre actos y objetos adviene. Husserl utilizará el término “constitución” para subrayar el papel decisivo que la conciencia y el conjunto de sus actos juegan en el aparecer del mundo (y en su permanencia a diferentes niveles). Unas líneas más arriba hemos traído a colación el concepto de *Sinngebung* (conferir sentido). Ambos términos enfatizan que la conciencia no sólo es condición necesaria del

⁵⁹ Cfr. Hua III/1, p. 8: «Die Welt ist der Gesamtinbegriff von Gegenständen möglicher Erfahrung und Erfahrungserkenntnis, von Gegenständen, die auf Grund aktueller Erfahrungen in richtigem theoretischen Denken erkennbar sind».

⁶⁰ Cfr. Hua I, p. 117: «Das Universum wahren Seins fassen zu wollen als etwas, das außerhalb des Universums möglichen Bewußtseins, möglicher Erkenntnis, möglicher Evidenz steht, beides bloß äußerlich durch ein starres Gesetz aufeinander bezogen, ist unsinnig. Wesensmäßig gehört beides zusammen, und wesensmäßig Zusammengehöriges ist auch konkret eins, eins in der einzigen absoluten Konkretion der transzendentalen Subjektivität. Ist sie das Universum möglichen Sinnes, so ist ein Ausserhalb dann eben Unsinn».

mundo (como el ver es condición de lo visto), sino que además determina esencial y concretamente el sentido del mundo.

“Unidad de sentido” habla de un modo de presentarse lo particular en relación con una multitud de actos de conciencia (percepción, recuerdo, imaginación, etc.) a la luz de los cuales, y sólo a través de ellos, el mundo y sus objetos se ofrecen con inteligibilidad. Pongamos un ejemplo para mostrar en qué consiste esta unidad: veo en este momento un bolígrafo azul encima de mi mesa. Veo sólo una parte del mismo y, sin embargo, aprehendo un todo y no sólo una parte. Anticipo –sin pensarlo explícitamente– que las partes del bolígrafo que no veo serán también azules. Es la primera vez que veo *este* bolígrafo y, sin embargo, ya sé *qué* es, *cómo* debe de ser, y *para qué* me puede ser útil. De todos estos “conocimientos” dispongo apenas echo un vistazo a una de sus partes. Un examen detallado de estas vivencias nos permitiría entender que la conciencia presente de lo aferrado (tal como lo aprehendemos) sería imposible sin otros muchos actos, tales como recuerdos (de lo visto, de lo utilizado) o anticipaciones (cómo prevemos que se va a comportar el bolígrafo: utilidad, peso, forma, color, etc.). Al mismo tiempo, aunque no supiéramos articular todos los elementos que entran en juego en dicha percepción, estamos obligados a afirmar que la aprehensión de este bolígrafo aúna aspectos y momentos muy diferentes procedentes de distintos sentidos (tacto, vista...) y actos (valoraciones, percepciones, recuerdos, etc.). Con esta breve descripción se comprende mejor qué quiere decir que un objeto perceptivo, independientemente de sus cualidades, es una unidad de sentido sostenida por la conciencia: soy yo quien recuerda, quien anticipa, quien imagina, quien reconoce la identidad del objeto, su posible uso, etc. Por esta razón, podemos entender qué quiere decir que el “objeto” se resuelve o se entiende en términos intencionales y no meramente (y valga la redundancia) “objetivos”. Obviamente, la unidad de la conciencia sobre la que hemos intentado aportar un poco de luz llama en causa a dinámicas y procesos más complejos que los mencionados, pero basta lo dicho para justificar las afirmaciones de Husserl acerca del papel de la conciencia.

Si hemos incidido en este aspecto es porque la noción de constitución, además de encarrilar el sentido de las investigaciones husserlianas, comienza a anticipar el problema de la normalidad. Al desentrañar la correlación intencional entre mundo y conciencia Husserl se ve obligado no sólo a desinteresarse por descripciones empíricas u ontológicas⁶¹, sino también a descartar la legitimidad del uso de la noción de cosa en sí, entendida esta en términos kantianos. Descartada esta idea y establecida la relación entre experiencia y objetividad, se entiende la co-dependencia y co-originariedad de mundo y conciencia. Sólo en el horizonte de

⁶¹ Si bien es cierto que tanto la psicología descriptiva como la ontología se convierten en caminos que, orientados adecuadamente, nos conducen a la fenomenología trascendental.

la vida intencional los objetos con los que trato se revelan así como los conocemos. Es esta la razón por la que la consideración del mundo como “totalidad” sólo pueda tener un carácter secundario o accesorio. Los objetos que se me dan se me dan como siendo valorados, recordados, percibidos. Efectivamente, podemos distinguir la diferencia ontológica, por ejemplo, entre la sustancia y las cualidades, pero ésta sólo emerge en el entramado de actos intencionales, los cuales nos conceden el sentido pleno del noema, esto es, lo aprehendido así como es aprehendido, dentro de su circunstancia, bajo la luz de una determinada posición dóxica, etc. El problema esencial será entonces comprender el sentido y el modo en que se articula este mundo, comprender el entramado de experiencias en las que intereses, sentimientos, teorías y objetividades se dan cita de un modo coherente y armónico.

§8. Fenomenología estática y genética

Para aclarar esta tarea que acabamos de indicar y exponerla ordenadamente a la luz de los textos de Husserl, es inevitable referirse a una distinción que el autor alemán propone en 1921: “Método fenomenológico estático y genético”⁶². Otras reflexiones que se remontan igualmente al inicio de los años 20 nos dan más pistas acerca de esta distinción que, aunque nunca antes había sido puesta de relieve por Husserl tan explícitamente, sí que había sido efectuada de distintos modos años atrás⁶³. Es conveniente resaltar que ninguno de estos dos “métodos” se opone al término que desde 1907, aproximadamente, se había hecho habitual en los escritos y lecciones de Husserl para designar el tipo de filosofía que venía realizando: una “fenomenología trascendental”. Con este término de reminiscencias kantianas se distanciaba en parte del tipo de filosofía que había desplegado en las *Investigaciones lógicas*⁶⁴ y establecía claramente el horizonte definitivo de sus investigaciones futuras:

El interés trascendental, *el interés de la fenomenología trascendental, se dirige más bien a la conciencia como conciencia de objetos*, a los fenómenos, los cuales son fenómenos en un doble sentido: 1) en el sentido del aparecer [*Erscheinung*] en el que aparece la objetividad, 2) y en el sentido de la objetividad contemplada tal cual, así como aparece en el aparecer, esto es, “*trascendentalmente*”, *bajo la supresión de todas las posiciones empíricas*, como correlato (Hua XXIV, p. 425).

⁶² Cfr. Hua XI, pp. 336-345.

⁶³ Cfr. E. HUSSERL, *Briefwechsel*, op. cit., Band V, p. 137: «...daß ich schon seit mehr als einem Jahrzehnt die Stufe des statischen Platonismus überwunden u. der Phänomenologie als Hauptthema die Idee der transzendentalen Genesis gestellt habe».

⁶⁴ Cfr. Hua XXIV, pp. 424-425: «Die Logischen Untersuchungen lassen die Phänomenologie als *deskriptive Psychologie* gelten (obschon das erkenntnistheoretische Interesse in ihnen das maßgebende war). Man muß aber scheiden diese deskriptive Psychologie, und zwar verstanden als empirische Phänomenologie, von der *transzendentalen Phänomenologie*...».

Dentro de este gran árbol podemos encontrar las dos grandes ramas de la fenomenología (estática y genética), las cuales vienen a designar rasgos particulares del proceder fenomenológico. Evidentemente, aunque ya las *Investigaciones lógicas* definían un marco ligado a la teoría del conocimiento y a la descripción de ciertos actos de conciencia y de sus contenidos, el interés que predominaba en las primeras incursiones de Husserl estaba todavía definido por otros muchos intereses ligados a la psicología o a la fundamentación de los principios de la lógica. La fenomenología trascendental, tal como la expone Husserl en el texto citado y en *La idea de la fenomenología*, criba sus reflexiones anteriores⁶⁵ y radicaliza los aspectos relativos a la conciencia, incidiendo especialmente en la relación entre actos de conciencia y objetos de la misma. El título del manuscrito que corresponde al texto que acabamos de proponer dice así: “<La> fenomenología trascendental <como> ciencia de la subjetividad trascendental y de la constitución de toda objetividad del conocimiento y de todo valor presente en ella”⁶⁶. Como ya mencionamos en las páginas precedentes, el término “constitución” se convierte en uno de los protagonistas de la fenomenología trascendental. “Subjetividad trascendental” y “constitución” son conceptos correlativos ya que uno arrastra al otro. La subjetividad es trascendental en la medida en que constituye; las unidades de sentido son constituidas en la vida subjetiva.

Pues bien, dado este marco general, que Husserl respetará en su delineación elemental hasta el final de sus días, nos encontramos con la distinción entre fenomenología estática y genética. Si atendemos al significado que se desprende naturalmente de ambos términos podemos utilizar algunos sinónimos que sin duda nos acercan a las intenciones de Husserl al realizar tal distinción: la génesis habla de un inicio, mientras que algo estático se aleja de todo aquello que tenga que ver con el movimiento. ¿Qué puede querer decir esto en la fenomenología? La fenomenología estática, al contrario de lo que hará la fenomenología genética, desatiende el movimiento, el devenir, el llegar a ser y, en último término, el origen de constitución. Mientras que la estática se ocupa de la constitución de diferentes objetividades, la genética da cuenta de la *génesis* de dicha constitución: «Ir en busca de la constitución no es ir en busca de la génesis, la cual es génesis de la constitución y se mueve como génesis en una mónada» (Hua XIV, p. 41). Este texto, correspondiente al año 1921, nos permite reconocer una continuidad, que no oposición, entre un tipo de fenomenología y otro. La fenomenología estática, como veremos, se convierte en el manual que la fenomenología genética habrá de

⁶⁵ Cfr. Hua XXIV, p. 425: «In dieser transzendentalen Phänomenologie haben wir es nun nicht zu tun mit apriorischer Ontologie, nicht mit formaler Logik und formaler Mathematik, nicht mit Geometrie als apriorischer Raumlehre, nicht mit apriorischer Chronometrie und Phoronomie, nicht mit apriorischer realer Ontologie jeder Art (Ding, Veränderung etc.)».

⁶⁶ La datación de Ulrich Melle corresponde al verano de 1908.

seguir. De este modo, si la primera se ocupa de la constitución de ciertas objetividades (del ser y del no ser, de la apariencia, etc.), la segunda indaga el origen, el llegar a ser (aspecto temporal) de las mismas. Ahondando en la correlación intencional, la fenomenología estática intenta describir la estructura de validez en virtud de la cual la subjetividad constituye mundo:

El problema de una concepción completa del mundo [*der vollkommenen Weltanschauung*], del clarificarse completo del mundo como mundo de la experiencia posible, es equivalente al problema de la universalidad de la fundamentación de la validez. Esto es fenomenología estática. Analizo ontológicamente el sentido de ser “mundo”⁶⁷ y correlativamente me pregunto acerca de las certezas de ser y, con ello, acerca de los modos de darse. El análisis ontológico es guía para el análisis de la validez correlativa de ser (Hua XV, p. 616)⁶⁸.

Así pues, la fenomenología estática indaga el mundo como mundo de experiencia posible, lo cual equivale a una fundamentación universal de la validez del mundo. En segundo lugar, es interesante destacar la relación entre ontología y fenomenología estática. La primera se convierte en guía de la segunda. Partiendo del análisis ontológico nos preguntamos acerca de la certeza de ser y de los modos del darse. Así, partiendo del sentido de ser llegamos al fundamento de la experiencia mundana posible. En otro texto⁶⁹, esta vez vinculado a la psicología descriptiva, destaca cuatro puntos cuyo desarrollo depende explícitamente de una fenomenología estática: 1) descripción de unidades pertenecientes a la esencia de vivencias intencionales; 2) investigación de distintos tipos de vivencias intencionales; 3) descripción esencial de la forma general de la vida psíquica; 4) Investigación relativa al “yo” como sujeto (no considerado todavía socialmente) de costumbres, convicciones y saberes. Este último punto –afirma Husserl– nos conducirá a algunos problemas genéticos o de la “fenomenología dinámica”⁷⁰.

¿Qué es lo que lleva a Husserl –podríamos preguntarnos– a adentrarse en el terreno de la génesis? En carta a Gerda Walther Husserl explica cuál es el límite de la descripción estática: «Lo descrito meramente de un modo estático es algo incomprensible; nunca se sabe qué es verdaderamente significativo y qué no lo es. La significatividad es justamente la inteligibilidad [*Verständlichkeit*] constitutiva»⁷¹. ¿Qué quiere decir que aquello que se describe estáticamente es incomprensible? En mi opinión, en estas palabras se deja entrever algo que dijimos en el párrafo anterior: limitarse a la descripción de los componentes de la correlación intencional

⁶⁷ Comillas nuestras.

⁶⁸ Este texto corresponde a un manuscrito (Nr. 35) titulado *Statische und genetische Phänomenologie*. <Die Heimwelt und das Verstehen der Fremde. Das Verstehen der Tiere> escrito en 1933.

⁶⁹ Cfr. Hua IX, pp. 285-287. El texto forma parte del artículo que Husserl escribió para la Enciclopedia Británica.

⁷⁰ Con esta expresión se da perfecta cuenta del paso de un método al otro.

⁷¹ E. HUSSERL, *Briefwechsel*, op. cit., Band II, p. 260.

arrastraría consigo una cierta dosis de ingenuidad. Si entendemos que el objeto necesita en cierta manera de la conciencia para ser constituido, tendremos que explicar de algún modo cómo adviene esta constitución. Si no lo hiciéramos así, quedarían abiertos demasiados problemas y la misma noción de intencionalidad resultaría excesivamente vaga. Si ya hemos explicitado la relación entre la subjetividad constituyente [*konstituierende Subjektivität*] y la objetividad, así como algunos componentes elementales de dicha relación (noesis, sentido noemático, noema pleno, posición dóxica, etc.), el siguiente paso que ha de efectuar la fenomenología genética es comprender el *llegar a* constituirse de las objetividades y, también es importante subrayarlo, el llegar a auto-constituirse de la subjetividad constituyente, lo cual señala el movimiento trepidante y paradójico de la vida subjetiva: no sólo adviene el mundo sino que yo mismo advengo con él y para mí mismo.

Así, Husserl ofrece una lista de los temas que una fenomenología genética tendría que desarrollar⁷²: 1) Génesis de la pasividad; 2) Relación entre la actividad y la pasividad; 3) Formaciones de la actividad pura (dar cuenta de su origen). Aparición de las habitualidades; 4) Problemas relativos a la unidad de la mónada y a su desarrollo; 5) Génesis de las otras mónadas y conciencia del mundo común; 6) Continuo proceso de verificación del mundo (verificación y corrección); 7) Constitución del presente viviente en sintonía con el de las otras mónadas (espacio-temporalidad); regularidad de la vida psico-física ajena. Aunque no es la única ocasión en la que realiza un elenco de los puntos fundamentales que la fenomenología genética tendría que abrazar, esta lista recoge sintéticamente el programa expuesto en distintos momentos⁷³.

Todos los puntos del programa genético —es conveniente señalarlo de cara a la comprensión del problema de la normalidad— emergerán de distintos modos a lo largo de la primera y la segunda parte de este trabajo. En términos generales los cuatro primeros puntos serán tratados en la primera parte mientras que los restantes, los relativos al mundo común y a

⁷² Cfr. Hua XI, pp. 342-344.

⁷³ Si atendemos al plan que Husserl trazó en 1929 (la fecha es aproximada ya que los manuscritos no están datados) de cara a la realización de una gran obra que englobara los principales problemas de la fenomenología (Cfr. Hua XV, pp. XXXV-XXXVI) nos encontramos con que los dos primeros volúmenes desplegarían una fenomenología estática: el primero estaría dedicado a la teoría general de la intencionalidad en sus formas y modificaciones esenciales, y el segundo a la teoría noético-noemática de la constitución de la espacio-temporalidad y de las objetividades empíricas espacio-temporales. El tercer volumen, sin embargo, se adentraría en cuestiones relativas a la génesis: la autogénesis del ego, la teoría de la génesis pasiva y de la asociación, la pre-constitución y la constitución de objetividades pre-dadas, constitución de la voluntad y del ánimo [*Gemüt*], persona y cultura. El cuarto trataría el problema de la intersubjetividad y del mundo histórico, y el quinto y último hablaría de la génesis trascendental del mundo objetivo y del hombre, del problema de la humanidad y del destino, y del problema de la teleología y de Dios.

Eugen Fink, a su vez, preparó un detallado esquema con el mismo propósito, si bien introduciendo temas y preocupaciones más ligadas a sus propias investigaciones (clarificación del método, el problema del absoluto, etc.) que a las de Husserl. En cualquier caso, La distinción entre análisis constitutivos (primer nivel) y genéticos (segundo nivel) permanecería intacta.

la intersubjetividad, los trataremos en la segunda. Propiamente ellos no serán el contenido de nuestro trabajo; más bien son el marco dentro del cual cabe pensar y articular el concepto de la normalidad. Si hemos realizado esta larga introducción acerca de la fenomenología genética es precisamente porque cuando queremos dar cuenta del mundo pre-dado, mundo en el que siempre vivimos, nos topamos no sólo con estructuras muy bien definidas (relativas a la percepción, a la vida valorativa, etc.) y, en cierta medida, leyes insuperables (eidético-materiales, lógicas, ontológicas, etc.), sino fundamentalmente un orden, una tipicidad, una familiaridad, sin las que el mundo sería algo incomprensible e ininteligible. El mundo no es mundo en abstracto ni se presenta primariamente como una totalidad de objetividades. Más allá de ciertas consideraciones metodológicas, todos los análisis relativos a la normalidad se enraízan en una fenomenología genética que es, en definitiva, una fenomenología de las raíces del ser, del ser que se presenta históricamente, en un devenir, ya sea en términos individuales o en términos culturales e intersubjetivos.

PRIMERA PARTE

NORMALIDAD Y SUBJETIVIDAD

CAPÍTULO PRIMERO

NORMALIDAD COMO CONCORDANCIA

En esta primera parte, como ya hemos explicado, trataremos sólo aquellos problemas relativos a la normalidad que de alguna manera se dejan explicar dentro de la esfera de la mera subjetividad. Evidentemente, esto supone una abstracción, aceptada por razones metodológicas, que sólo se verá superada con la inclusión de la intersubjetividad en nuestros análisis.

Esta primera parte consta de tres capítulos, los cuales exponen tres sentidos fundamentales del concepto de normalidad: concordancia, tipicidad y optimalidad. A esta lista y, según la consideración de Steinbock, sólo le faltaría el sentido de “familiaridad”, el cual será desarrollado más adelante. Los tres primeros sentidos ya nos ofrecen en este momento una perspectiva lo suficientemente amplia como para ubicar el problema de la normalidad y su conexión con la experiencia dentro de los límites de la subjetividad: concordancia, tipicidad y optimalidad son rasgos de toda experiencia, aspectos decisivos para que mundo y subjetividad aparezcan como tales.

§9. Los fundamentos de la concordancia

En este primer capítulo, nos aproximaremos al sentido más básico en que pueda entenderse la normalidad: como concordancia, como permanencia de algo. Desde la experiencia inmediata de la subjetividad, independientemente de la riqueza del mundo que efectivamente nos rodea, independientemente de la colaboración con otras subjetividades, es posible identificar –comenzando por la percepción sensible y la experiencia del propio cuerpo– la permanencia de determinadas vivencias y contenidos. En primer lugar, mostraremos las condiciones más elementales de esta permanencia, y en segundo enriqueceremos los análisis de la misma con la exposición de la concordancia relativa a las vivencias corporales. Comenzamos desarrollando así dos puntos fundamentales de la teoría de

la constitución, que iremos completando gradualmente y bajo la consideración de la normalidad

a) Concordancia y temporalidad

La concordancia es un orden que se revela en la experiencia gracias al cumplimiento de determinadas expectativas. Ya desde el principio podemos establecer una división elemental entre la concordancia como unidad mundana (aquello que se revela concordantemente) y la concordancia entendida como sistema de concordancias, esto es, como aquel conjunto de condiciones que aseguran la presencia de un orden de experiencia concordante. Independientemente de cómo el mundo sea constituido, re-actualizado, repetido, o comunicado intersubjetivamente, ya podemos afirmar –y en ello nos fijaremos a continuación– que «ya tiene para mí en mi propio ser primordial un sentido uniforme en tanto que es mundo que se despliega en modalidades del tiempo. Este sentido se constituye en síntesis muy complejas de mi inmanencia» (Ms. C, p. 416). La normalidad atañe a ambas perspectivas: al mundo constituido con orden –por un lado– y a los sistemas concordantes que posibilitan tal orden, en grados distintos de complejidad, –por otro. Efectivamente, es posible reconocer el orden concordante como normalidad y, por consiguiente, la falta de orden (anormalidad) de determinadas experiencias y dimensiones mundanas. Intentemos a continuación exponer más detalladamente el sentido general del concepto “concordancia”.

En el caso normal de la percepción, en el desarrollo continuo e ininterrumpido de las fases, en la así llamada –habitualmente– percepción simple, se realiza un proceso continuo de un movimiento [*Erregung*] que se actualiza. El cumplimiento permanente de las expectativas permite que el cumplimiento sea siempre una determinación más precisa del objeto. *La satisfacción del interés*, el cumplimiento de las tendencias en el paso de unas fases perceptivas a otras, de unos modos de darse el objeto a otros, es, *al mismo tiempo, cumplimiento de las intenciones de las expectativas*. Este es el caso normal [*der Normalfall*](*Erfahrung und Urteil*, pp. 93-94).

Este texto de Husserl nos da una idea de en qué consiste un orden concordante de experiencia, independientemente de la consideración empírica de los contenidos o matices que puedan revelarse en él. Allí donde se cumplen expectativas referidas a determinadas experiencias u objetos mundanos, nos encontramos con unidades concordantes, las cuales exigen una forma elemental de cumplimiento [*Erfüllung*], que es justamente el caso normal [*der Normalfall*]. Aunque quepa pensar en diferentes niveles de la constitución objetiva del mundo tales como los objetos perceptivos, la naturaleza (como el horizonte mundano sensible), los objetos de la ciencia o las regiones ontológicas, de momento basta que nos fijemos en los

meros objetos perceptivos. Más adelante tendremos ocasión de examinar distintos niveles y estratos de la constitución mundana¹.

Para que algo se constituya, para que un solo objeto se pueda constituir, éste debe permanecer en el tiempo como algo idéntico. Podríamos ser afectados perpetuamente por una multiplicidad de datos o sensaciones, pero si la conciencia no aprehendiera estos datos reconociéndolos en un nexo o unidad, no se constituiría nada para nosotros. Para que los objetos del mundo se constituyan no es necesario que éstos permanezcan inmóviles; de hecho, el mundo nunca se presenta del mismo modo, pero siempre podemos reconocer en él una permanencia. Una continua variabilidad inunda el campo de la percepción y, sin embargo, podemos aprehender objetos que permanecen en el tiempo como siendo los mismos.

Husserl define así la conciencia del tiempo: «Es el lugar originario de la constitución de la unidad de la identidad —es decir, de la objetividad— y de las formas de unión de la coexistencia y de la sucesión de todas las objetividades que se hacen conscientes» (Hua XI, p. 128). Con estas breves líneas, Husserl ha resumido las dos caras de la conciencia interna del tiempo: por una parte, la de la constitución inmanente de toda trascendencia y, por otra, la del campo unitario temporal en el que coexisten diferentes objetividades. Los fenómenos de la retención y de la protención indican el horizonte temporal que posibilita el reconocimiento de una identidad objetiva a lo largo de sus diferentes manifestaciones. Sin “memoria”, sin retenciones ni cumplimientos de las esperas anticipadoras, es decir, sin la unidad temporal de la experiencia que abraza futuro y pasado en un presente viviente, nos encontraríamos inevitablemente frente a una manifestación caótica o “insignificante”. Por supuesto, para pensar esta última, de algún modo tenemos ya que estar asentados en una suerte de permanencia, una permanencia que resista a la fuerza del movimiento del mundo². Acabamos de decir que la “constitución inmanente de toda trascendencia” necesita de la conciencia del tiempo. ¿Qué quiere decir esto? Que una objetividad llega a considerarse como una unidad idéntica gracias al nexo temporal subjetivo de todas sus aprehensiones. Claro que los objetos del mundo no son meras manifestaciones disgregadas y sin unidad. El problema es entender cómo la subjetividad se hace consciente de ellos o de cualquier otro tipo de objetividad. Husserl habla de las síntesis de identificación, que abrazan el contenido de cada una de las

¹ Cfr. Hua XV, p. 156: «Fürs erste, die normale Welt hat als fundierende Schicht die *normale Natur*, das Reich der bloss sinnlichen Erfahrung. Die Normalität der durch normale menschliche Sinnlichkeit konstituierten Natur (rein aus „sinnlicher Erfahrung“) ausgelegt, das wäre ontologische Auslegung des normalen Dings als Wesensform und der normalen Natur überhaupt».

² Cfr. Ms. B III 9/47a (Datación: 1934): «Aus der simultanen und sukezzsiven Wiederkehr des Gleichen in der Hyle erwächst Apperzeption. Aus der wiederholenden Wiedererinnerung Seiendes. Aus der Gleichheitsstruktur der Hyle unter Apperzeption erwächst die Gleichheitsstruktur der Sukzessionszeit in ihrer Fülle, anderseits Koesistenz des Ähnlichen und Gleichen —Raum ecc., so raumzeitliche Welt». La apercepción, el ente y lo igual en general serían inalcanzables sin la unidad temporal de la conciencia.

aprehensiones sensibles en la unidad de un objeto intencional. De este modo, el contenido del momento 1 y el contenido del momento 2 se co-refieren en la aprehensión de un único objeto intencional. La distinción que Husserl establece entre el contenido real [*reell*] y el intencional (denominado “irreal”) da cuenta de la relación entre la mera manifestación sensible y la aprehensión intencional, la cual abraza multitud de manifestaciones. Evidentemente, la consideración de momentos separados entre sí arrastra una alta dosis de abstracción, ya que un momento (y, por consiguiente, un contenido sensible) nunca es algo totalmente cerrado, ya que todo presente es una unidad fluyente, en la que, efectivamente, podemos reconocer algo que se pierde (lo inmediatamente pasado) y algo que adviene. Esto es importante no sólo para comprender la constitución de determinados objetos, sino fundamentalmente para clarificar la consistencia del presente viviente, gracias a la cual las manifestaciones sensibles son aprehendidas justamente como algo presente, como algo que permanece. En cualquier caso, las síntesis de identificación relativas a los objetos sólo se podrán clarificar de un modo definitivo gracias a la asociación.

Husserl pone algunos ejemplos para captar el modo en que se articula la conciencia del tiempo en su constante retener y anticipar. Me encuentro, por ejemplo, frente a una esfera roja y lisa; sin embargo, al girar sobre ella descubro que la parte posterior que no veía en el primer momento es verde, y la superficie que se ve en ella está abollada. Adviene así una suerte de desilusión. Esperábamos que la esfera fuera enteramente roja y lisa pero nos encontramos con que no es así. De esta manera, en la segunda aprehensión que realizamos de la esfera “decimos”: «esta parte no es roja ni lisa sino verde y abollada». ¿Qué hace posible que advenga una desilusión? Sencillamente una espera, una anticipación. No nos sorprenderíamos de encontrar que la esfera es verde y abollada en su parte posterior si no esperáramos que la esfera mantuviera las mismas características en todas sus partes. Esto no indica —evidentemente— un defecto en la percepción externa sino una estructura esencial de la misma. En el mero aprehender objetos descubrimos una cierta “actividad pasiva” por la cual se predelinean partes y cualidades no dadas sensiblemente y que sin embargo posibilitan la conciencia total del objeto, ya que éste no se entendería plenamente si sólo tuviéramos noticia de los lados que se muestran sensiblemente.

La presencia de desilusiones perceptivas pone de manifiesto la existencia de “anticipaciones”, un fenómeno difícil de captar en el transcurrir de la certeza simple, ya que en ella no se advierte ningún tipo de fractura o salto; sin embargo, las esperas perceptivas derivadas de la certeza simple pueden encontrar cumplimiento o desilusión. Sin embargo, aunque se dé esta última, «a través del flujo de las manifestaciones cambiantes debe

mantenerse una cierta unidad de sentido. Sólo así tenemos en el transcurso de la vivencia – junto a sus manifestaciones– la persistencia *de una* conciencia, una intencionalidad unitaria que abraza todas las fases» (Hua XI, p. 29). El conflicto que acabamos de describir en nuestro ejemplo (entre el rojo esperado y el verde aparecido) no sólo se explica gracias a las protenciones, sino también a la retención. Esperaba el color rojo pero me encuentro con el verde. Ahora bien, sin la retención, ciertamente, no me encontraría ante una desilusión sino ante un nuevo cumplimiento intuitivo. De este modo, la anticipación perceptiva se realiza en la primera aproximación (espero el color rojo) y la retención en la segunda (la parte de la esfera que acabo de ver era roja). Ni que decir tiene que ambos fenómenos temporales que se ponen en juego en el presente no tienen nada que ver con un proceso de recuerdo –en un caso– y de fantasía o análisis –en el otro–, entendidos como actos explícitos y espontáneos.

Ciertamente, no hay que confundir el tiempo fenomenológico con el tiempo objetivo, es decir, con la duración objetiva de las cosas de la naturaleza, de las que decimos que perviven en el tiempo único. Cabe hablar de otras articulaciones temporales mundanas, como la llamada “supra-temporalidad” que Husserl asigna a las objetividades de tipo cultural. De ellas no se puede decir que vivan en dicha continuidad espacio-temporal, sino que se asientan en el horizonte de los actos intersubjetivos constituyentes propios de la cultura, la cual no tiene propiamente el mismo tipo de pervivencia que la naturaleza. En otros casos, la consistencia temporal –por ejemplo, de una fantasía– depende del propio yo, de la duración del acto de conciencia. Todas estas formas de duración necesitan en último término del tiempo fenomenológico. Toda unidad constituida hace referencia por un lado al campo de la inmanencia “responsable” de dicha aprehensión y, por otro lado, a la unidad temporal de todas nuestras vivencias:

[Kant] sólo tomó en consideración el problema –situado a un nivel más alto– de la constitución de una objetividad del mundo espacial, de una objetividad trascendente respecto de la conciencia. [...] Pero a una mayor profundidad se encuentra un problema que, por razones esenciales, viene antes del que acabamos de mencionar: el problema de la objetividad interna, de la objetividad puramente inmanente y de la constitución, por decirlo así, del mundo interior, esto es, de la corriente de vivencias del sujeto en cuanto existente para sí mismo, en cuanto campo al que pertenece todo ser que le sea propio (Hua XI, p. 126).

¿Sería posible la constitución de un solo objeto si el propio yo no mantuviera una unidad en el tiempo –podríamos decir, una conciencia de sí? Si las propias vivencias no se refirieran pasivamente unas a otras en su transcurrir, serían actos aislados y, por tanto, incapaces de ofrecernos una experiencia concordante. La unidad temporal se puede realizar ante distintos campos sensibles (oigo un coche y lo veo) y con la unidad de diferentes modos de intuición –

veo un coche y además recuerdo algo de él (cfr. *Erfahrung und Urteil*, p. 183). La unidad temporal de la conciencia «es una unidad de las vivencias que constituyen las objetividades, de las vivencias de la percepción, del recuerdo y de la fantasía» (*Erfahrung und Urteil*, p. 205).

Todas estas disquisiciones sobre el tiempo se reconducen a los análisis acerca de la conciencia originaria del tiempo, que son tan esenciales como difíciles. ¿En qué consiste esta conciencia originaria? ¿Se encuentra ella misma en el tiempo? «“El presente originario no es una modalidad del tiempo”; es decir, que no tiene junto a sí ni un pasado ni un futuro, porque la conciencia constituyente del tiempo en cuanto pura actualidad no puede ser empujada al pasado»³. Digamos que nos encontramos frente a un flujo temporal en el cual transcurren todas las vivencias y los contenidos de las mismas; una especie de unidad siempre presente⁴. Pero tampoco podemos decir que nos encontramos frente a ella, sino más bien inmersos en ella. Ciertamente, no podemos objetivarla como objetivamos los objetos de la naturaleza, pues ya estaríamos presuponiendo otra conciencia temporal anterior. «La conciencia constitutiva del tiempo no puede ser aprehendida en sí misma en la atención, sino sólo en la distancia de una aparición cuasi-inscrita en el tiempo»⁵. Quizás este sea un modo extraño de decirlo, pero simplemente quiere dar cuenta de lo inaferrable de la conciencia originaria del tiempo, al menos inaferrable en la forma de la objetividad. Husserl la llama conciencia originaria porque toda constitución intencional la exige y en ella se realiza; no es conciencia de la temporalidad del mundo, sino conciencia del propio flujo, del propio transcurrir y auto-conservación en el presente viviente. Así pues, no es propiamente la reflexión quien capta esta conciencia originaria. Nos hacemos conscientes de ella en actos no objetivantes. «El flujo viviente del presente de conciencia se convierte en la reducción trascendental en un fenómeno originario, en el campo originario de la experiencia» (Ms. C, p. V).

Podemos decir entonces que la síntesis propia de la conciencia interna del tiempo articula una concordancia elemental sin la cual no sería posible ninguna otra concordancia: «El flujo originario del presente viviente es la temporalización originaria en la que reposa el origen último del mundo espacio-temporal y la forma de su espacio-temporalidad» (Ms. C, p. 4). De este modo, todo objeto constituido, todo tiempo, todo mundo posible, se asienta en ella, en el flujo presente originario, «en el ego originario trascendental» (Ms. C, p. 4). La conciencia originaria del tiempo es así una conciencia que acompaña a todo acto de un modo a-temático, pre-reflexivo. Por esta razón, Husserl se refiere a ella como «este ser o acontecer originario del flujo de conciencia trascendental-viviente» (Ms. C, p. 6): yo me tengo a mí mismo como

³ R. BERNET, I. KERN, E. MARBACH, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburg 1989, p. 104.

⁴ Husserl se refiere a ella como *nunc stans*.

⁵ Ivi, p. 106.

siendo en un fluir sin cesar. El futuro se abre ante mí desde mi presente, presente que nunca abandono y que continuamente estoy abandonando.

b) Asociación y pasividad

Demos un paso más. El tiempo por sí mismo no explica la constitución genética del mundo, de la entera vida concreta de la mónada. Ya hemos dicho que la conciencia interna del tiempo supone sólo un aspecto formal –aunque decisivo– de la constitución de las objetividades, pero «el análisis temporal por sí mismo no puede decirnos todavía qué da unidad de contenido a cada objeto particular, qué permite reconocer las diferencias entre objetos, qué hace posible las relaciones entre partes, etc.»⁶. La asociación es la síntesis universal de los contenidos de experiencia, siendo así la condición de posibilidad última para que se realice la unidad de la experiencia mundana, esto es, para que se reconozca la relación y conexión entre las vivencias y sus contenidos, más allá de su mera yuxtaposición temporal⁷.

Husserl se refiere inmediatamente al tiempo y a la asociación como los “ingredientes” específicos de la subjetividad trascendental, como las formas universales de la génesis pasiva⁸ para la constitución de todas las objetividades y del propio yo⁹. Son «leyes esenciales de la composibilidad», es decir, leyes gracias a las cuales caben órdenes composibles particulares. El yo puro deja de ser considerado un polo vacío gracias a las investigaciones husserlianas acerca del tiempo y de la asociación. Ambas nos alejan de una concepción neutra o reificante del yo y nos permiten comprender que el “yo soy” es sólo posible gracias al fluir temporal y a las síntesis que se realizan en su curso, las cuales posibilitan una conciencia unitaria de sí a niveles más ricos y complejos, como los referidos a la propia persona, historia, o a los propios recuerdos que dicen algo del sujeto. En este sentido, la habitualidad y las afecciones no son sino un modo elemental de señalar la apertura temporal y el carácter receptivo del yo. Efectivamente, el tiempo no se entiende desde sí como una pura forma, sino que emerge afectivamente, poseyendo, aprehendiendo o siendo meramente afectado por datos sensibles. No hay yo sin auto-afección temporal, la cual es la forma primaria de la afección. Tiempo y asociación van así de la mano en la auto-constitución del yo. La asociación es:

⁶ Cfr. Hua XI, p. 128.

⁷ «La constitución temporal sería imposible si no se satisficieran algunas exigencias de contenido» (V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, Vita e pensiero, Milano 1999, p. 115).

⁸ Cfr. Hua XV, p. 287: «Müssen wir nicht sagen: Das Ursein ist das total strömende absolute Leben, in dem notwendig eine korrelative Synthesis waltet, die Synthesis, welche das Ich konstituiert (eine Konstitution, die einen total anderen Sinn hat als die in Stufen <geschehende> Weltkonstitution, die durch Erscheinungen leistet), andererseits eben diese, die ontifizierende Konstitution, bzw. Synthesis?».

⁹ Cfr. Hua I § 39.

El título, sumamente amplio además, de una ley intencional esencial de la constitución del *ego puro*, un reino de lo a priori “innato”, sin el que sería concebible, por ende, un ego en cuanto tal. Únicamente merced a la fenomenología de la génesis, es comprendido el *ego* como una complexión de operaciones sintéticamente coherentes dentro de la unidad de una génesis universal –y esto en estratos que tienen que adaptarse íntegramente a la forma universal y persistente del *tiempo*, porque ésta misma se edifica en una génesis pasiva constante y absolutamente universal, que alberga en su seno por esencia todo lo nuevo (Hua I, p. 114).

Estas breves notas acerca del tiempo y de la asociación nos ponen en el raíl de las reflexiones de Husserl en torno a la subjetividad trascendental y a la fenomenología genética. Como dice el texto –ya lo hemos comenzado a entrever al hablar del tiempo–, la fenomenología destapa una forma estable de la experiencia, forma y unidad que adviene y se constituye en gran parte de un modo pasivo. La experiencia no comienza como un proceso cognoscitivo, como un proceso temático-objetivo. Husserl denominó así “pasividad” a la primera y más elemental ordenación de la experiencia y, por lo tanto, del mundo, en su vertiente más afectiva posible y, no por ello, caótica o irracional. Estas investigaciones, que se mueven en el raíl de la filosofía trascendental kantiana, amplían de un modo significativo lo que esta última había comprendido como “estética trascendental”. Para Husserl, el momento de afectividad o sensibilidad no exige necesariamente la aplicación de conceptos del entendimiento ya que depende de un orden pasivo, el cual llama en causa a la conciencia, pero no en la forma del entendimiento.

«Sólo podemos alcanzar a mirar este fenómeno [la asociación] concretamente donde tengamos objetos particulares que se destacan, datos particulares que resaltan desde un campo: el uno nos hace recordar al otro» (*Erfahrung und Urteil*, p. 78). Unos objetos nos recuerdan a otros de tal modo que la experiencia que hacemos del mundo abraza dentro de sí de un modo unitario campos de sentido, objetos y relaciones entre ellos. «Todo contraste originario descansa también en la asociación: lo diferente se destaca del fondo de lo común. Homogeneidad y heterogeneidad son, pues, el resultado de dos diferentes modos fundamentales de unión asociativa. Otro modo diverso de los anteriores es el de la unión de presente y no-presente» (*Erfahrung und Urteil*, pp. 78-79). De este modo, no solamente somos conscientes de relaciones entre objetos que co-existen en un presente objetivo (dos objetos presentes a la vista se asemejan entre sí) sino también de relaciones entre objetos que no se nos dan dentro de los campos sensibles (algo presente recuerda a algo pasado). La subjetividad puede así poner de manifiesto la unidad entre el presente de conciencia y sus objetos y cualquier otro objeto o situación acontecida en el pasado, que es recordada o re-despertada a partir del presente. Esto nos ayuda a entender la relación entre las leyes de la asociación y las síntesis temporales: necesitamos una conciencia unitaria del presente que permita al yo

anticipar y retener, y una discontinuidad de contenidos para que sea posible un nuevo despertar¹⁰ y, por ello, la posibilidad (mirando hacia atrás) del recuerdo o (mirando hacia adelante) de la previsión.

«El título asociación designa para nosotros una forma y una legalidad de la génesis inmanente que pertenece constantemente a la conciencia en general. No se trata, como piensan los psicólogos, de una forma de causalidad objetiva, psicofísica, de una modalidad conforme a leyes determinadas de manera causal» (*Erfahrung und Urteil*, p. 79)¹¹. ¿Qué fenómenos sensibles de ordenación universal pone en juego la asociación? Husserl distingue cuatro: la fusión a distancia en la coexistencia (grupo de manchas rojas sobre un fondo blanco), la fusión a distancia en la sucesión (una hilera de luces que van apareciendo una tras otra o una nota que se repite sucesivamente), la fusión cercana en la coexistencia (una mancha roja sobre fondo blanco) y la fusión cercana en la sucesión (un sonido que se prolonga en el tiempo). Ambos tipos de fusiones son posibles gracias a una síntesis particularísima entre homogeneidad y heterogeneidad: algunos datos destacan sobre otros al mismo tiempo que son aprehendidos en sintonía o semejanza con otros muchos. Para que podamos aprehender una mancha, es necesario que esta se destaque del fondo. Con la fusión a distancia Husserl pone de manifiesto la capacidad de la conciencia de aprehender no sólo datos que se destacan sobre un fondo, sino datos que se aprehenden en relación con otros sobre un campo sensible.

La aprehensión simple, con sus retenciones y protenciones, permite entender el modo en que se realiza la unidad de la aprehensión relacionante gracias a las síntesis asociativas. Escucho un golpe de martillo que desaparece justo antes de la aparición de un nuevo golpe. El segundo golpe que se escucha nos recuerda al primero, con el que guarda una sintonía temporal (el primero todavía permanece retencionalmente en la memoria) y de contenido (los dos golpes son prácticamente iguales). A su vez, el segundo golpe nos lanza a una espera, que podrá cumplirse si inmediatamente después escuchamos un nuevo golpe. Este esquema temporal y asociativo es importantísimo para comprender la serie de relaciones que se cumplen en la aprehensión de pluralidades en la coexistencia o en la sucesión. Ahora bien, en relación con la asociación es importante señalar que las anticipaciones de la percepción se

¹⁰ Cfr. Hua XI, p. 425: «Nur wo ungleichförmig auftretende Gebungen da sind, kann Weckung statthaben».

¹¹ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona 2000, p. 71: «Un fenómeno desencadena a otro, no por una eficacia objetiva, como la que vincula los elementos de la naturaleza, sino por el sentido que ofrece —hay una razón de ser que orienta el flujo de los fenómenos sin que esté explícitamente puesta en ninguno de ellos, una especie de razón operante». Esta consideración de Merleau-Ponty es muy sugerente. Aunque Husserl tenga en cuenta ciertas condiciones objetivas por las que el mundo nos afecta según una regularidad, el fenómeno de la asociación —como el de la afección— no está dominado por una causalidad efectiva. “El sentido que se ofrece” no se agota en relaciones objetivas sino que guarda una relación íntima con el yo, con el fenómeno de la “motivación”, con el sentido que emerge en la experiencia conforme a una espera y disposición previas.

delinean en conformidad con lo dado en el presente: es una asociación la que pasivamente despierta una expectativa. Por ejemplo, los lados que no se ven de un cubo se predelinean pasivamente conforme a los lados vistos de tal manera que esperamos encontrarnos lados semejantes a los presentados. Con una serie de sonidos pasa lo mismo: después de haber escuchado tres o cuatro golpes semejantes, esperamos escuchar un nuevo sonido parecido a los anteriores. En cambio, los datos de la retención no se relacionan con los presentes de un modo asociativo, ya que es el mismo presente el que se pierde en el pasado: respecto de un solo objeto no tenemos dos referencias intencionales (una al presente y otra al pasado) sino una sola que se aleja y que conservamos “longitudinalmente”. En la protención, en cambio, nos encontramos con el objeto ante nosotros y nos representamos intencionalmente a través de la imaginación pasiva algo que previsiblemente vendrá.

Las fusiones a distancia que acabamos de describir (es decir, la conciencia de una aprehensión unitaria de elementos distintos, ya sea en la coexistencia o en la sucesión) presuponen las fusiones cercanas en la coexistencia y en la sucesión. Las primeras, al captar en relación diferentes unidades, necesitan que estas estén dadas de algún modo. Pero, ¿qué tiene que ver la asociación con este tipo de fusiones, con el aparecer de una mancha roja o de un sonido que se extiende en el tiempo? El emerger de manchas o sonidos nada tiene que ver en principio con la presencia de otros objetos como sucede en las fusiones a distancia; sin embargo, Husserl cree que la asociación es imprescindible para captar la identidad y permanencia de tales “objetos”. Podríamos expresarlo así: sólo si un objeto se mantiene esencialmente igual en el tiempo, puede ser captado como uno y el mismo. ¿Cómo podríamos reconocer la identidad de un objeto si lo que se nos muestra en cada instante no fuera reconocido en unidad con lo que se nos ha mostrado en el momento anterior? Así, para que un objeto sea aprehendido como tal, debe acontecer una continuidad elemental entre contenidos, debe satisfacerse una predelineación básica que nos permita aferrar la identidad del objeto no obstante sus eventuales modificaciones (espacio, coloración, iluminación, etc.). Si, en cambio, advinieran cambios repentinos y muy radicales, tendríamos que encontrar la causa de los mismos (¿estamos ante un nuevo objeto o simplemente ha cambiado el que ya conocíamos?) para intentar restablecer la concordancia perdida.

Las fusiones ponen de manifiesto un curso pasivo de experiencia, ya que no es el análisis o la aplicación de determinadas categorías las que posibilitan el orden de la experiencia. Éste acontece pasivamente. La distinción entre fenomenología estática y genética encuentra aquí una realización muy clara. No basta con decir que la conciencia cuenta con determinadas objetividades, o que éstas se distinguen esencialmente de otras muchas. Aunque todo parezca

indicar que una unidad plural sensible (como un grupo de manchas rojas) es una objetividad que emerge “de golpe”¹², Husserl quiere explicar su génesis intencional, su emerger constitutivo. Las pluralidades emergen gracias a la aprehensión unitaria de diferentes unidades sensibles; no están definidas por un contraste perfectamente delineado, como podría suceder con un objeto individual: cada uno de los datos particulares que lo constituyen se refiere de algún modo al resto de unidades, posibilitando así una serie unitaria de referencias que conforman finalmente la conciencia de lo plural. Ciertamente, no hay unidad sin datos particulares. Si aprehendemos uno de los datos que resaltan, el resto no desaparece, sino que se sigue mostrando, si bien de un modo vago o difuminado. Se encadenan temáticamente «en la medida en que el interés se centra en la igualdad o similitud [...] y en la medida en que cada interés particular, por una especie de coincidencia de intereses, no beneficia sólo a cada nuevo objeto individual, vertiéndose sobre él, sino también a todo otro objeto que ya antes aprehendió, permaneciendo adherido a él» (*Erfahrung und Urteil*, p. 134)¹³.

Cada una de las unidades es captada en una relación: de cercanía, de semejanza, de pertenencia a un campo, etc. Estas son las síntesis asociativas que junto a las temporales, posibilitan la aprehensión de este tipo de unidades sensibles. «Durante este proceso, la actividad continua se mueve siempre sobre el fondo persistente de una pluralidad que aparece de modo continuo en una configuración unitaria» (*Erfahrung und Urteil*, p. 135). Por otra parte, la realización de la unidad no siempre acontece de igual manera. Del mismo modo que con la aprehensión de todos y partes, podemos poner nuestra atención en primer lugar en las unidades objetivas y después en el todo, o viceversa. En la aprehensión de unidades según la fusión a distancia en la sucesión (un sonido tras otro o una fila de luces que se encienden una a una), el orden viene impuesto por sí mismo, de tal manera que, aunque pongamos más atención en una nota o momento más que en otro, el orden del todo se va revelando paulatinamente y queda conservado retencionalmente. En cambio, según la fusión a distancia en la coexistencia, la conciencia de pluralidad se puede imponer antes de que nos fijemos temáticamente en alguna de sus unidades, aunque como hemos dicho, esto no nos permite identificar el tipo de aprehensión de un objeto individual con el de una pluralidad.

¹² El hecho de la aprehensión de la totalidad (de una unidad plural) nos conduce hacia un debate interesantísimo acerca de la génesis de las estructuras. ¿Éstas se imponen de golpe? Si se construyen ¿de qué modo lo hacen? Husserl, frente a la *Gestalttheorie* –por una parte– y frente a ciertas formas de racionalismo –por otra–, habla más bien de una constitución pasiva (Cfr. V. COSTA, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, op. cit., p. 193).

¹³ Piensa Husserl que toda afección es ya un modo del interés. Sería interesante mostrar cómo se relaciona dicho interés con el campo de lo sensible, pero aquí no disponemos de espacio para esta tarea. Campos sensibles [*Sinnesfelder*], impulso [*Reiz*], afección [*Affektion*], interés, constitución, atención, etc., designan distintos momentos y modulaciones de la experiencia sensible que Husserl ha querido distinguir cuidadosamente.

Los datos que se muestran en relación pueden poner de relieve una coincidencia, una congruencia o un conflicto. Podemos estar ante dos cuadrados y reconocerlos como tales al mismo tiempo que aprehendemos las particularidades que diferencian a uno del otro. La igualdad es, dice Husserl, el punto más alto de la semejanza. A pesar de que muchos objetos no guardan entre sí semejanza ninguna, siempre es posible reconocer entre ellos unas características comunes, las cuales nos permitirían reconocer tipos, especies y géneros distintos, al igual que hizo Aristóteles al definir un género supremo (sustancia) y especies –atendiendo a las diferencias específicas. Pero el de Husserl no es un interés “ontológico”, sino fundamentalmente epistemológico. Husserl señala que la conciencia de semejanza y diferencia que fija en la pasividad tipos generales, determinará posteriormente –al nivel de la predicación– los distintos tipos de objetividades y especies posibles. Es en la pasividad donde las diferencias “ontológicas” se anuncian por vez primera. En cualquier caso, como veremos, mucho antes de que el interés teórico analice y críbe, ya emergen en la experiencia mundana múltiples diferencias entre objetos y una primera delineación de los mismos.

Hasta ahora, nos hemos limitado al papel que juega la asociación en la constitución de determinadas objetividades a nivel pasivo. Sin embargo, como ya indicamos, la asociación es todavía más importante. De momento sólo hemos señalado un campo de constitución asociativa. Sin duda alguna, podríamos señalar otros muchos, tanto de la vida pasiva como de la vida activa (empatía, relación entre los actos propios y los ajenos, asociación entre ideas, intuiciones de esencias, teorías, etc.) o incluso –como veremos en el siguiente párrafo–, relativas a otras formas de intuición (valoraciones y vida práctica). Antes de pasar a ello, no podíamos ignorar el aspecto más radical de la asociación para poner de manifiesto la forma elemental de concordancia que acompaña a las síntesis temporales.

Al principio de este párrafo hemos hablado de la asociación como “génesis inmanente que pertenece constantemente a la conciencia en general”. Husserl se refiere a Kant para alumbrar el lugar de la asociación en la génesis de la propia subjetividad: «Fue Kant quien se dio cuenta de que en aquellas conexiones fenomenológicas que, desde el punto de vista natural de la observación psicológico-objetiva, salen a nuestro paso en primer lugar bajo el título de asociación, no se muestran simplemente hechos casuales, sino una legalidad absolutamente necesaria sin la cual la subjetividad no podría existir» (Hua XI, p. 118). La asociación, como teoría de la génesis de la reproducción, posibilita el despertar y la conciencia unitaria entre objetos, entre expectativas y cumplimientos, entre vivencias; de este modo, conciencia originaria del tiempo y asociación nos dan acceso a una comprensión definitiva de las condiciones esenciales y fundamentales de mundo y subjetividad. Se entiende así cómo al dar

cuenta del aparecer del mundo, damos cuenta contemporáneamente del aparecer de la propia subjetividad. En este sentido, Husserl se refiere a la asociación como *Ur-Assoziation*, como un fenómeno originario¹⁴.

¿En qué sentido estos análisis de la vida pasiva pueden interesarnos para una clarificación de la normalidad? Como hemos dicho al principio, hay un tipo de concordancia sin el cual no podría hablarse de otras concordancias. Efectivamente, tiempo y asociación, en sus aspectos más esenciales, no nos aseguran algo así como la certeza del mundo o de la propia historia subjetiva, pero sin embargo delinean una forma normal de la vida subjetiva, el fundamento de cualquier tipo de normalidad. El orden concordante mundano o, incluso, el correspondiente a la vida humana, abraza también un tipo de normalidad, pero –si se quiere– más elaborada y compleja, ya que llama en causa a otras estructuras y dinanismos subjetivos. Ciertamente, el alma humana [*die Seele*] nada tiene que ver con el tipo de objeto que emerge en la naturaleza. Adviene y cambia constantemente, enriqueciéndose, empobreciéndose, etc. Para designar la concordancia histórica que poco a poco se asienta subjetivamente Husserl habla de “habitualidades”: «En todas las fases tenemos una historia elemental relativa a ellas, en cada fase la mónada tiene su “saber” oculto, sus habitualidades» (Hua XIV, p. 36). Esta habitualidad o herencia [*Erbmasse*] no tiene que confundirse con los hábitos entendidos según su vertiente más explícita o conscientemente repetitiva o con las tradiciones transmitidas o comunicadas por nuestros familiares. En términos generales, la vida de conciencia y el mundo que se abre ante ella está atravesado por esta habitualidad o sedimentación propiamente pasiva y sensible: «El ego comprende lo que él experimenta en el presente a la luz de lo que ha experimentado anteriormente en situaciones semejantes, sin que deba por ello recordarlo expresamente»¹⁵.

Tiempo y asociación se entrelazan desde los albores de la conciencia –lo que Husserl viene a llamar nacimiento trascendental [*Transzendente Geburt*]–, para comenzar a ofrecer una unidad elemental mundana (normal) que bien podría romperse, eso sí, con fatales consecuencias. Así, Husserl habla de la vida instintiva y de la intencionalidad correspondiente [*Triebintentionalität*], esto es, la intencionalidad que comienza a abrirse al mundo afectiva e instintivamente: «ella es la síntesis pasiva más original, la cual será llamada “afección originaria” o “asociación originaria”. Tras la dirección pre-dada a partir de ella, opera toda la

¹⁴ «Las síntesis asociativas en PS [*Passive Synthesis*] [...] son consideradas de un modo unitario en el nivel de la asociación originaria y de la asociación reproductiva, según la ley del despertar» (I. YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität*, Martinus Nijhoff, The Hage, 1982, p. 60).

¹⁵ L. LANDGREBE, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Felix Meiner, Hamburg 1948, p. 44.

síntesis asociativa»¹⁶. Nam-In Lee ha ofrecido valiosísimas descripciones de esta vida originaria-instintiva¹⁷, la cual articula las primeras y más elementales manifestaciones de “mundo” y “subjetividad”, entendidas en un nivel pre-constitutivo. Desde esta perspectiva, el “mundo” comienza a despuntar y a abrirse sin cesar ante nosotros como un terreno pre-dado pasivo, como terreno universal, que «no sólo es terreno para una actividad cognoscitiva, sino que también lo es para una actividad axiológica y práctica; es, en definitiva, mundo de la vida “en el que vivimos desde siempre”»¹⁸.

c) La pasividad y la vida práctico-valorativa

Todavía hemos de dar un paso más si queremos asomarnos a la riqueza de la vida trascendental y a las líneas de fuerza de la fenomenología constitutiva. El constante interés que Husserl mostró hacia el mundo de la percepción quizás haya motivado una interpretación inadecuada o excesivamente reducida de la correlación intencional. Esta interpretación podría expresarse del siguiente modo: Husserl reduce el mundo a un mundo de objetos. A su vez, la equivalencia que muchas veces efectuamos casi inconscientemente entre percepción y visión –debida en parte a múltiples descripciones fenomenológicas dominadas por el patrón del sentido de la vista– seguramente no haya ayudado a vencer la dificultad mencionada. En realidad, el pensamiento y las descripciones de Husserl ponen en juego factores bien distintos que nos permiten comprender cómo la relación del yo con el mundo en el que vive desde siempre es algo mucho más complejo y rico que una mera aprehensión de objetos. Bastaría mencionar las cinestesis –como expondremos en el siguiente párrafo–, esto es, la voluntad ligada al cuerpo, o el sentimiento de agrado y desagrado, la capacidad valorativa, etc. Todas estas dimensiones y modulaciones de la experiencia son fundamentales si queremos dar cuenta del mundo pre-dado de la vida, del modo en que se ha constituido para nosotros.

La vida intencional no deja de mantener una conexión práctico-valorativa con el mundo. Ni éste es únicamente un mero mundo espacio-temporal ni la “conciencia husserliana” es un ojo puro que se limita a constatar situaciones u objetividades espacio-temporales, aunque, como veremos, este “estrato” es indicio inequívoco del mundo intersubjetivo. Ellas generan, también pasivamente, un agrado o un desagrado, una repulsa o una atracción, las cuales nos proporcionan información acerca del mundo, de nuestra posición en él, de nuestra relación con los objetos, etc. Todos estos aspectos y dimensiones de la experiencia podrán ser juzgadas de un modo activo, pero lo importante es percatarse del carácter pasivo, originariamente

¹⁶ I. YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität*, op. cit., p. 37.

¹⁷ NAM-IN LEE, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer Academic Publishers (Phaenomenologica 128), Dordrecht/Boston/London 1993.

¹⁸ I. YAMAGUCHI, *Passive Synthesis und Intersubjektivität*, op. cit., p. 19.

corporal y *ur-intentional* de estas modalidades de vivir en el mundo. De todas ellas, lo veremos después, se realiza una tipificación. Podríamos encontrarnos, por ejemplo, ante idénticos objetos (como hemos descrito en el primer apartado) y, sin embargo, vivir situaciones radicalmente diferentes: de desinterés hacia lo visto, de desagrado, de profunda atracción, etc. Como veremos en la segunda parte, la diferencia fundamental entre mundos de la vida no radica fundamentalmente en el conocimiento o desconocimiento de la existencia de distintas objetividades, sino en el modo de aprehenderlas y relacionarse con ellas. Este conjunto de estratos adquiere a su vez a través del tiempo y del avanzar de la historia una gran complejidad y, a la vez, una infinidad de posibilidades, vinculadas a la memoria, a nuestro pasado, al pasado de otros hombres.

En *Ideas II*, Husserl indaga con mucho interés el lugar de la valoración en relación con la vida personal. «Las apercepciones que se retrotraen a las esferas de la emoción y de la voluntad y de todo lo que a ellas pertenece, los sentimientos e impulsos sensibles, los modos de la conciencia valorativa y práctica referidos a las *cosas*, todo ello, en la consideración de la naturaleza, pertenece fenoménicamente al hombre en cuanto cuerpo animado» (Hua IV, p. 184). Así, hay multitud de conceptos y actos que no se pueden explicar apelando a la objetividad propia de la naturaleza o a los actos “objetivadores” [*objektivierende*]. Husserl pone como ejemplos los conceptos de “bueno”, “valioso”, “útil”, “Estado”, “religión”, etc., los cuales se remiten a actos intencionales práctico-valorativos, actos que atienden más a las cualidades que a los límites o consideraciones espacio-temporales. En cambio, «la ciencia de la naturaleza no sabe de predicados de valor ni de predicados prácticos» (Hua IV, p. 25). Para señalar la peculiaridad de los actos valorativos, Husserl acuña un término [*Wertnehmung*] – inexistente en alemán– que expresa de un modo genial la simbiosis entre percepción [*Wahrnehmung*] y valor [*Wert*]. Si la *Wahrnehmung* consiste en tomar [*nehmen*] algo como verdadero [*wahr*], lo que caracteriza la capacidad valorativa del hombre es tomar algo en tanto que valor [*Wert*]. Cada tipo de acto tiene su propia cualidad: los actos objetivantes tienen la cualidad de la *doxa*, dicen algo de la posición del objeto; los actos valutativos, dicen algo de la “posición” del propio yo frente a tales objetos o, si queremos decirlo de otro modo, tienen que ver con el efecto que producen los objetos en el propio yo: sentimiento, placer, rechazo, atracción, etc., sentimientos que pueden acompañar inmediatamente a la percepción o que, por el contrario, pueden estar cribados por la reflexión.

Respecto de la relación entre distintas actitudes y tipos de actos caben muchas combinaciones posibles. Puedo acercarme al fuego para calentarme, o simplemente admirando los colores y sinuosas formas que cambian sin cesar; puedo acercarme a él con el interés de

quemar una casa o contemplarlo considerando y repasando los procesos químicos que advienen en él. «El mundo es ante todo, en cuando a un núcleo, mundo que aparece sensiblemente y caracterizado como “a la mano”, dado en intuiciones simples de experiencia y, en ocasiones, captado actualmente» (Hua IV, p. 186). La precedencia del estrato sensible del mundo no impide que también la percepción del valor o la implicación del ánimo “digan” algo del objeto originariamente. En la *Wertnehmung* «el carácter de valor está dado él mismo de modo primigeniamente intuitivo» (Hua IV, p. 186). El mundo circundante puede ser así tema para la ciencia de la naturaleza, tema para los juicios prácticos, tema para el arte, etc., tema, en definitiva, de distintas actitudes y aproximaciones.

La vida individual está articulada de un modo normal respecto de todas estas dimensiones. Del mismo modo que hay un modo normal de percibir y una esfera normal de objetos percibidos, pasa lo mismo con el resto de facultades y aspectos práctico-valorativos de la experiencia: «Tengo una memoria normal, tengo una fantasía normal, igualmente una actividad normal de pensamiento: puedo sacar conclusiones, puedo comparar, distinguir, vincular, contar, calcular; también puedo valorar y sopesar valores, etc., normalmente como un “hombre maduro”. Tengo por otro lado mi índole peculiar, mi cómo del moverse, del hacer, mis valoraciones individuales, mis maneras de dar preferencia» (Hua IV, p. 254).

Tanto los objetos revelados en la experiencia y re-actualizados concordantemente en ella, como los distintos actos con sus cualidades correspondientes, manifiestan una concordancia: vuelven a aparecer y lo hacen de un modo esencialmente igual. En la medida en que así acontezca, podemos hablar de la normalidad, tanto de actos como de objetos. Hemos dicho que la temporalidad y asociación son los pilares de la concordancia y, por lo tanto, de los órdenes normales de experiencia. A continuación comenzamos a desentrañar de qué forma el mundo y la subjetividad ganan en complejidad y estabilidad gracias a un curso normal de experiencia. Culpable de ello en gran parte es el cuerpo, el cual posibilita una primera experiencia de lo normal y de lo a-normal, convirtiéndose en índice, en criterio del orden de nuestras propias experiencias. La subjetividad comienza a arraigarse en el mundo corporalmente. Desde siempre –aunque sólo en el tiempo la afectividad se hace plenamente inteligible– vivimos y somos afectados a través del cuerpo, el cual será decisivo para instalarnos de un modo estable y definitivo en un mundo personal, en el mundo de la vida.

§10. El cuerpo como sistema de concordancias y el mundo perceptivo

En este párrafo pretendemos reflexionar acerca del cuerpo como un sistema de concordancias, esto es, una unidad orgánica gracias a la cual el mundo comienza a emerger en la experiencia de un modo coherente y ordenado. En la primera parte examinaremos cómo se articulan los sistemas concordantes o también llamados por Husserl “ortológicos” y cómo se relacionan con las discordancias. Si bien toda unidad espacio-temporal llama en causa directamente a un proceso subjetivo concordante (vinculado al cuerpo), el cual pone en marcha una síntesis continua entre esperas y cumplimientos, todas nuestras percepciones mundanas están afectadas por múltiples discordancias o fracturas parciales. Éstas pueden ser bien desilusiones respecto del contenido mundano que se muestra o bien afectaciones patológicas del propio cuerpo. En relación con este punto expondremos cuál es la relación entre la certeza dóxica acerca del mundo y el conjunto de sistemas concordantes y discordantes.

En segundo lugar, el problema de la concordancia nos llevará directamente a considerar el de la normalidad. Las discordancias son tales en relación con un orden normal, con un orden asentado en la experiencia de un modo más o menos preciso, el cual confiere un modo habitual de vivir distintas experiencias y el mundo vinculado a ella. La aparente contingencia de tales órdenes normales y sus eventuales correcciones nos llevarán a preguntarnos en el segundo párrafo en qué sentido los órdenes normales pueden ser sustituidos por órdenes anormales: ¿Se puede aceptar que las cosas dadas en experiencias concordantes no sean en realidad así como aparecen?

a) Sistemas ortológicos y hetereológicos

Para Husserl el cuerpo ocupa un lugar muy especial dentro de sus consideraciones trascendentales. De un modo sintético podríamos decir que sin cuerpo no sería posible un mundo espacio-temporal. En la primera parte de *Ideas II* dedicada a la constitución de la naturaleza material Husserl dedica un entero capítulo a “los datos sensibles en relación con el cuerpo sensible”, aspecto que expone el modo en el que el cuerpo vivido [*Leib*] participa en la constitución del mundo natural. A su vez, en la segunda parte, indagará cómo el cuerpo participa en la constitución de la realidad psíquica, de la “realidad natural hombre”, aspecto que colinda con el de la entropatía. En este artículo nos centraremos especialmente en las descripciones vinculadas a las sensaciones y a la concordancia corporal que posibilita que el mundo emerja de un modo coherente y estable.

En las primeras páginas del manuscrito titulado *Solipsistische und intersubjektive Normalität und Konstitution der Objektivität* (Hua XIII, pp. 360-385), datado entre 1915 y 1917, encontramos un análisis detallado acerca de la relación entre el cuerpo propio y la constitución del mundo desde una perspectiva puramente individual: «Al mismo tiempo que las relaciones causales entre las cosas y nuestro cuerpo, encontramos en la actitud solipsista relaciones condicionales dadas entre las cosas y el ámbito de nuestra subjetividad: una causalidad psicofísica en la actitud solipsista» (Hua XIII, pp. 361-362)¹⁹. La mera causalidad material se refiere a la interacción entre los cuerpos de la naturaleza. Aunque Husserl piensa que también el cuerpo está sometido a este tipo de causalidad (en tanto que parte de la naturaleza), sin embargo reconoce que otro tipo de causalidad o relación –podríamos decir– afecta a la realidad del cuerpo. En un cierto sentido el cuerpo obedece a la naturaleza pero, en otro, obedece a la psique. La llamada “causalidad psico-física” subraya un orden sin el cual no podríamos dar cuenta de un modo completo de la realidad del cuerpo: las vivencias y los movimientos corporales se entrelazan según un orden que no es puramente material: «El entero contenido de las experiencias [...] es dependiente de la organización corporal específica correspondiente, esto es, condicionada psicofísicamente» (Hua XXXIX, p. 662). Husserl se cuida, eso sí, de no radicalizar en extremo el uso de la palabra causalidad. Se comprende de este modo que lo que pone en juego con el término “causalidad psico-física” no es una especie de modelo científico acerca de la psique: «Naturalmente, no hay que hablar aquí de univocidad o de un “paralelismo” estricto» (Hua XXXIX, p. 662).

Hay que notar que en todos estos textos Husserl utiliza el término alemán *Leib*. A diferencia de *Körper* (que hace referencia al cuerpo en tanto que un ente espacio-temporal), el uso de *Leib* está vinculado a la experiencia del propio cuerpo, esto es, indica el cuerpo en tanto que cuerpo vivido²⁰. El discurso acerca de la causalidad psicofísica se integra, de hecho, en uno más amplio acerca del *Leib*: «El cuerpo es una “individualidad orgánica” y no meramente psico-física» (Hua XIV, p. 67). Para subrayar la organicidad de esta individualidad, Husserl se refiere al cuerpo como un “sistema ortológico”: «El sistema de las percepciones ortológicas (frente a las heterológicas), así como de los fenómenos ortológicos (aspectos, cosas vistas), de tales percepciones que encuentran un lugar motivado en el sistema de la experiencia

¹⁹ También nos serviremos a continuación de otros dos manuscritos. El primero, correspondiente a los años 1921/1922, dedica un entero párrafo a esta misma cuestión: “Die Regelungen in der Dingkonstitution. Der Leib als Index von psychischer Normalität und Anomalität” (Hua XIV, Nr. 3 (§ 7), pp. 67-70). El segundo, de 1926, se titula: “Paradoxie der psychophysischen Relativität. Natur und normale Leiblichkeit. Idee der Normalität” (Hua XXXIX, Nr. 57, pp. 650-666).

²⁰ Esta distinción ha sido de vital importancia en la reflexión que la filosofía contemporánea ha hecho del cuerpo: «Como lo indicó Merleau-Ponty, mi cuerpo no es un objeto en el espacio, sino más bien la condición de todas mis experiencias del ordenamiento espacial del mundo de la vida» (A. SCHUTZ, *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires 2001, p. 111).

concordante, siempre tienen consecuentemente en parte (en algún respecto) un carácter cumplido o, lo que es lo mismo: percepciones “correctas”» (Hua XIII, p. 366). Hay que notar además que el sistema de concordancias presupone, por decirlo así, la constitución del cuerpo vivo gracias a las sensaciones táctiles, sensaciones de dolor, etc. Aunque en las siguientes páginas no incidiremos en este tipo de reflexiones constitutivas, es importante tener en cuenta su rol decisivo en los análisis husserlianos en torno al cuerpo.

Ahondemos un poco más en el significado de este “sistema de experiencia concordante”. Husserl nos da alguna pista acerca del modo en el que el cuerpo –como unidad orgánica– interactúa con el mundo de un modo concordante. En primer lugar podemos subrayar cómo todos los movimientos corporales se relacionan con ciertos contenidos mundanos de un modo “pacífico”. En *Ideas II* explica ampliamente el proceso por el cual las cinestesis están directamente vinculadas a una modificación de los contenidos de sensación: «Si el ojo se vuelve en una dirección determinada, así también sucederá con la “imagen”; si cambia en algún respecto, también la imagen será correlativamente distinta. Encontramos así constantemente la doble articulación: sensaciones cinestésicas por un lado, el motivante, y las sensaciones-características [*Merkmalsempfindungen*] por otro, el motivado» (Hua IV, p. 58). Lo mismo que con el ojo, sucede con el resto de órganos y con el cuerpo como unidad de todos ellos. Además, los órganos corporales que están vinculados a distintos sentidos pueden relacionarse con el resto en múltiples direcciones: pueden asumir tanto el papel de meros “perceptores” como el de “objetos percibidos” por parte de otros órganos²¹. Así, mi mano puede tocar la pared y, al mismo tiempo, puede ser vista por mi ojo, tocada por otra mano, sentirse a sí misma en el contacto con la pared, etc. De este modo, no sólo se generan tramas individuales coherentes (cinestesis particulares relacionadas con contenidos correspondientes), sino además una trama que aúna todas ellas: la mano que toca la pared, la mano que se siente tocada, el ojo que ve la mano y la pared misma que es vista y tocada, son elementos que conforman una red coherente de esperas y cumplimientos. En *Ideas II* Husserl denomina este tipo de funcionamiento normal del cuerpo como “ortoestético”: «Decimos que el cuerpo funciona por completo ortoestética o “normalmente” en la medida en que las percepciones o apariciones involucradas psicofísicamente sean ortoestéticas» (Hua IV, p. 74).

Podríamos identificar múltiples direcciones concordantes vinculadas a nuestros órganos. Aunque Husserl no ofrece una clasificación exhaustiva de todas ellas, sus ejemplos nos dan

²¹ Cfr. Hua XIII, p. 365: «Ich habe bei diesem Leibe *Systeme von Sinnesorganen*, und Erfahrung habe ich von den Dingen und den Sinnesorganen selbst durch Betasten, Besehen etc., durch ein „*Fungieren der Sinnesorganen*“, wobei die Sinnesorgane zugleich fungierend sind und wechselseitig füreinander Objekte der „*Wahrnehmungstätigkeit*“: durch wechselseitiges Betasten, Besehen sind für mich meine Leibesglieder und ihre Tätigkeit im Wahrnehmen da».

múltiples pistas. En general Husserl reconoce como concordante una experiencia que cumple en algún respecto una espera: caben ejemplos respecto de las cinestias (muevo el ojo y cambia el campo visual) y respecto del contenido mostrado (cambia el campo visual así como lo esperaba). Se entiende así que caben distintos modos de hablar de “sistemas concordantes” siendo el cuerpo en términos generales un gran sistema en el que los distintos órganos y sentidos colaboran de un modo armónico al mismo tiempo que interactúan con el mundo ordenada y coherentemente. Por supuesto, si pensamos en la unidad corporal y en su interacción con el mundo caben múltiples grados y situaciones denominadas normales o anormales en virtud del conjunto de concordancias y discordancias arraigadas en la trama total de experiencias.

Antes de pasar al análisis de los sistemas discordantes, los cuales nos proporcionarán una imagen más nítida de la noción de “sistema ortológico” u “ortoestético”, conviene tener en cuenta que los sistemas concordantes operan gracias a una gran complejidad de actividades y síntesis, las cuales pueden pasar perfectamente desapercibidas. Las fracturas o desilusiones que emergen de distintos modos en la experiencia ponen de manifiesto la unidad temporal de nuestras vivencias y su estructura interna, basada en continuas anticipaciones y retenciones. Desde este punto de vista es interesante considerar que cualquier concordancia se realiza a través de una multiplicidad de datos de sensación en continuo cambio: veo una esfera roja pero esta cambia a cada instante dependiendo de la luz, del brillo, de la posición, etc. Sin embargo, la esfera roja es aprehendida como tal de un modo continuo gracias a una consideración normal de su modo de darse: aceptamos y sabemos que la esfera nos muestra distintos matices de color, los cuales, sin embargo, no modifican de un modo esencial lo aferrado en la percepción. Podemos decir que hay un modo típico, esquemático o normal de percepción que abraza un arco variable de circunstancias y contenidos. Eso sí, si estos ofrecieran un cambio brusco o repentino, no esperado, nos encontraríamos ante una discordancia manifiesta, la cual nos obligaría a un restablecimiento de los sistemas concordantes (por ejemplo, si la esfera cambia inesperadamente de color). Si este juego entre lo múltiple y lo unitario se realiza ya en la actividad de un único sentido, como la vista, es obvio que en la consideración global del cuerpo dicha tensión crezca en complejidad: veo la pared, siento el peso de mis pies, me muevo en la habitación, soy consciente de la distancia que guardo en relación con distintos objetos, etc. En este proceso perceptivo se entiende bien qué quiere decir que el cuerpo es un sistema orgánico de percepciones “correctas”. No sólo me hago dueño de mis sentidos y órganos de un modo organizado (muevo la mano, giro la

cabeza, nuevo mi cuerpo entero, en definitiva)²², sino que además la unidad corporal entre ellos se refiere concordantemente al mundo: después de haber visto la pared me dirijo hacia ella y, efectivamente, la toco. En un sistema ortológico todo habla en términos generales de un modo coherente: mi posición espacial, mis sentidos y órganos, la capacidad intuitiva de cada uno de ellos, etc. La unidad corporal de todos estos elementos nos arraiga de un modo elemental en un terreno mundano, el cual se comienza a extender en la forma de un espacio y un tiempo únicos²³.

Como ya hemos anunciado, Husserl también habla acerca de sistemas hetereológicos, es decir, sistemas que ponen en juego algún tipo de discordancia. Las modalizaciones repentinas o vinculadas a situaciones extremas que rompen el curso de la percepción son consideradas hetereológicas: «Los fenómenos perceptivos pueden presentarse en percepciones canceladas, como ilusiones o alucinaciones; ellas muestran su carácter hetereológico» (Hua XIII, p. 366). El filósofo alemán distingue dos tipos fundamentales de discordancias; el primero se refiere a las discordancias relativas al mundo o a ciertos contenidos del mismo²⁴; el segundo indica discordancias vinculadas al cuerpo o al sistema perceptivo, como puede ser un dedo quemado, el cual pone de relieve una situación anómala y, por lo tanto, datos discordantes. A continuación pondremos un ejemplo vinculado al primer tipo, a la ruptura del curso perceptivo²⁵: imaginemos que saliendo de un negocio me estrello inesperadamente contra el cristal de la puerta. Creía que no había cristal pero un segundo después no dudo de su existencia. No habiendo reparado visualmente en él, me dispuse a salir. El repentino golpe me incorpora violentamente a la situación real. A partir de la posición dóxica dependiente de la vista y de mi situación espacial (por la cual “decimos”: “la puerta está abierta” o “el camino está libre”) se deriva una serie de esperas que se ven radicalmente desilusionadas por otra fuente sensible (en este caso, el tacto y, posteriormente, también la vista). Si algo así sucediera, podemos concluir que el sistema ortológico ha perdido por un instante la unidad concordante del conjunto de intenciones y cumplimientos. Tras el golpe se restablece de nuevo el sistema ortológico y la posición dóxica se adapta a él (“efectivamente, hay un cristal”). Pero, ¿qué es

²² Cfr. Hua XIII, p. 363: «Durch meine subjektive Tätigkeit bewege ich das Leibesglied Auge als Ding im Raume, erwirke ich die räumlichen Bewegungen meiner Hand, meines Fusses, etc.».

²³ También Merleau-Ponty se pronuncia de un modo análogo respecto de este punto: «lo visible está incrustado en lo tangible y, a su vez, lo tangible pertenece al mismo mundo. Pocas veces se repara en lo maravilloso que es que todo movimiento de mis ojos —y más aún, todo desplazamiento de mi cuerpo— tenga lugar en el mismo universo visible que detallo y exploro valiéndome de ellos, y que, inversamente, toda visión se efectúe en algún punto del espacio táctil. Hay inscripción doble y cruzada de lo visible en lo tangible y de lo tangible en lo visible; ambos cuadros están completos, pero no se confunden; ambas partidas son totales, pero no pueden superponerse» (M. MERLEAU-PONTY, *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona 1970, pp. 167-168).

²⁴ Cfr. Hua XXXIX, p. 646: «Ein Ding [...] oder ein Ereignis der Erfahrung *verläuft anders, als es erwartet ist*».

²⁵ Cfr. Hua XXXIX, p. 646: «Die *Unstimmigkeiten durch anomales Wahrnehmen*, durch Abwandlung der normalen Wahrnehmungsbedingungen, durch Anomalität der Wahrnehmungsleiblichkeit».

exactamente la “posición dóxica” y cómo se relaciona con la situación perceptiva? Según Husserl es una certeza de ser por la que el sujeto se “posiciona” acerca de determinados estados de cosas: decimos que las cosas son de tal modo, que presentan determinadas características, etc. A su vez, la certeza de ser se puede modalizar en la conciencia de la duda, de la posibilidad o de la negación. Lo que nos interesa subrayar en este momento es que, salvo casos límite, toda situación perceptiva está acompañada por una certeza de ser que, de algún modo emerge ante el todo orgánico de la percepción. Más adelante explicaremos con más detenimiento cómo la posición dóxica se relaciona con la percepción.

El segundo tipo de discordancias hace referencia, como hemos dicho, a un conjunto de anomalías vinculadas al propio cuerpo (sistema “patológico” [*pathologische*]), las cuales forman parte del amplio grupo de los sistemas heterológicos. Siempre y cuando el cuerpo viva una discordancia vinculada a alguno de los órganos o miembros corporales podemos hablar de un sistema parcialmente patológico, el cual introduce elementos mundanos discordantes. Husserl pone muchos ejemplos: ceguera, ceguera temporal, distorsiones perceptivas como consecuencia del consumo de drogas (por ejemplo, la santonina), un dedo o una mano quemada, etc. El interés de estos ejemplos crece al caer en la cuenta de que no siempre es fácil identificar quién y de qué modo vive una patología. Evidentemente, la discusión acerca de lo patológico pone en juego distintos problemas vinculados a la normalidad: la del mero individuo que compara sus propias experiencias (su cuerpo y sus vivencias corporales como criterio de normalidad) y la de los otros individuos que, en comunidad, “proponen” a través de muy distintos mecanismos una idea más o menos definida del modo normal de experimentar el mundo y de vivir el propio cuerpo. Como Husserl expone en distintas ocasiones, en un país de ciegos que no tengan noticia de la facultad de la visión no podría hablarse de ceguera ni de falta de visión. Estando acostumbrados a tal situación no encontrarían ningún elemento para juzgar la anormalidad de la misma. Los ejemplos de Husserl revelan distintos tipos de sistemas patológicos. Algunos afectan a todo un sentido, como puede ser la vista, otros afectan a sólo un miembro, como puede ser un ojo o una mano; algunos aparecen por sorpresa, otros como consecuencia de algún accidente o enfermedad; algunos se pueden integrar sin saberlo desde el nacimiento y descubrirse gracias a la relación con otras personas, etc.

Es interesante remarcar que la normalidad del cuerpo se articula, como veremos a continuación, no sólo respecto de contenidos de sensación vinculados a determinadas situaciones mundanas, sino también a instintos, sensaciones de dolor o impulsos, los cuales manifiestan también una normalidad relativa al “cuerpo vivo” que define distintas

modalidades de vivir en el mundo. No hay que olvidar, además, que Husserl vincula al cuerpo vivo no sólo la constitución de objetividades espacio-temporales, sino también otro conjunto de vivencias y objetos dominados por la esfera del sentimiento, placer y dolor, etc., como muestra en el §39 de *Ideas II*. De hecho, la normalidad de la experiencia encuentra una primerísima articulación respecto de la forma en la que distintos sentimientos y pulsiones se expresan corporalmente:

La subjetividad tiene una normalidad en la que ella, referida a una determinada normalidad del cuerpo vivo físico [*des körperlichen Leibes*], tiene sistemas normales de vivencias de experiencia. Del mismo modo, tiene por ejemplo una normalidad en el apetito y en los sentimientos de dolor, en los instintos, impulsos, en sus diferentes conductas: también ahí se muestran relaciones de normalidad del cuerpo vivo físico. Así, desde el principio (el cuerpo vivo) se constituye en la experiencia *del hombre* como una individualidad típico-psíquica con una idea de la normalidad de la que se desprenden anomalías referidas a una individualidad típicamente orgánica, a un cuerpo normal y anómalo (Hua XIV, p. 69).

La riqueza y complejidad de este conjunto de vivencias (que no se limitan al reconocimiento o explicitación de determinadas objetividades) apuntan a lo siguiente: «Cada sujeto tiene una posible normalidad y anomalía, no como un sujeto de actos, sino en relación con su pasividad» (Hua XIV, p. 67). Esto, a nuestro entender, tiene connotaciones decisivas ya que no nos resultan extraños los discursos acerca de la normalidad en términos meramente sociológicos: la normalidad o la anormalidad son modos de articular relaciones de poder, artificios teóricos legitimadores (y, consecuentemente, ilegítimadores) de órdenes o situaciones sociales particulares. A pesar de que Husserl, por lo pronto, ni siquiera considere este tipo de reflexiones, sus análisis acerca de del cuerpo ya ofrecen una primera contestación a esta clase de interpretaciones acerca de la normalidad: ésta no es fundamentalmente o, no sólo, un discurso. Más bien, tenemos que decir que la normalidad es un aspecto de todas las experiencias, comenzando por aquellas ligadas al propio cuerpo, por el que el presente vivido con todos sus contenidos se manifiesta en sintonía –gracias a síntesis asociativas– o en concordancia con viejas experiencias. El último texto citado muestra hasta qué punto las discordancias se pueden arraigar en este terreno elemental. Basta pensar en la experiencia de un dolor que entra “furtivamente” en nuestro horizonte sensible y que genera sensaciones nunca antes experimentadas. Su novedosa irrupción introduce inevitablemente un conjunto de discordancias, de contenidos sensibles no esperados, los cuales se volverán relativamente familiares si el dolor continúa o reaparece cada cierto tiempo.

Del mismo modo, cabría establecer un orden por el cual la experiencia del propio cuerpo (considerada globalmente) se despliega en distintos niveles. El ejemplo que acabamos de poner incide en un tipo de anormalidad que se asienta en una experiencia relativamente

familiar, la del dolor. Sin embargo, es posible considerar otro tipo de anomalías que quiebran de un modo más radical el orden normal de la experiencia: alucinaciones, trastornos perceptivos o incluso mentales, los cuales pueden llegar a ser muy problemáticos (respecto de su identificación y de las alteraciones mundanas que generan). Antes de analizar estos casos, Husserl subraya en primera instancia cómo el cuerpo (no olvidemos que hablamos de *Leib*, esto es, “cuerpo vivido”) por regla general es índice de la diferencia entre normalidad y anormalidad. Tanto es así que todas las explicaciones externas (médicas, etc.) pueden subsumir o explicar lo acontecido (por ejemplo, un dolor) con una teoría, a quitarle o a darle importancia, etc., pero nunca podrán eliminar la apariencia originariamente anómala de la experiencia vivida. Creo que el siguiente texto sintetiza bien lo dicho hasta ahora acerca de la normalidad y de sus desviaciones:

La normalidad es una forma perteneciente a la constitución de los datos espaciales, de las objetividades externas y del propio cuerpo; la desviación de la norma es algo que puede afectar a órganos particulares (es posible describirlo) y que se constata a través de la función normal de otros órganos que normalmente permanecen sin alteración. La descripción de la anormalidad prosigue a partir de aquí. La anormalidad puede afectar a modos de aparecer manifestados a través de un órgano. El órgano puede también hacerse inutilizable para la percepción. Puede afectar a más e incluso a todos los órganos (Hua XIV, p. 68).

b) ¿“Normalidad” y “anormalidad” son intercambiables?

Como hemos podido ver, las rupturas parciales, ya sean meras discordancias o patologías, dependen de un orden previo normal, el cual, como veremos, no tiene por qué ser necesariamente el orden considerado normal por otras personas. Si hasta ahora hemos puesto nuestra atención principalmente en comprender dicho orden y algunas de sus modificaciones más importantes, a continuación examinaremos con más detenimiento la legitimidad o la pretensión de legitimidad de las certezas dóxicas arraigadas en dicho sistema: «Conscientemente *se constituye un mundo de la normalidad como el mundo primero y verdadero* al que se le oponen fenómenos anómalos del mundo verdadero, referidos a transformaciones de la corporalidad que hace experiencia, del individuo orgánico o, por decirlo de otro modo, referidos a las anomalías biológicas del cuerpo real biofísico que se constituyen en el marco de la experiencia normal» (Hua XIV, p. 68) (cursiva nuestra).

¿Qué es lo que aporta este texto al conjunto de reflexiones que venimos efectuando? Fundamentalmente nos obliga a ampliar el horizonte de problemas que tienen que ver con la normalidad. Ésta no es sólo el carácter subjetivo ligado a los propios hábitos y costumbres con los que el mundo objetivo se nos da. Es cierto que hay determinadas experiencias que no se pronuncian acerca de realidades espacio-temporales: es lo que hemos visto, por ejemplo, en

el caso del dolor. Sin embargo, en el ámbito de la percepción los contenidos de sensación revelan una situación mundana que es considerada, creída o afirmada en muy distintas direcciones. En general Husserl llama “tesis dóxica” o “certeza dóxica” a la conciencia que se “pronuncia” con convencimiento acerca de un estado de cosas²⁶. Dicha posición, es importante subrayarlo, no se deriva mecánicamente de una situación sensible dada, sino que “acompaña” a un sistema ortológico considerado en su totalidad, es decir, a un sistema cuya estabilidad prevalece sobre las discordancias parciales. Si alguien pierde la sensibilidad en la mano como consecuencia de un accidente no por ello pensará que el mundo ha dejado de presentarse con las características habituales (rugosidad, dureza, etc.) o que, en realidad, ya no es capaz de tocar ningún objeto. Es probable que viva con perplejidad ciertas situaciones (cuando acerque la mano al fuego y no sienta el calor, por ejemplo), al menos hasta que se haga dueño de su nuevo estado y del daño que la mano ha sufrido. Así, la posición dóxica se mantiene gracias a un conjunto de motivaciones que pesan más que una discordancia particular: seguimos sintiendo con la otra mano y con el resto del cuerpo, conocemos las propiedades y características de los objetos que nos familiares, etc.

Ahora bien, todos estos ejemplos nos indican, por una parte, un sistema de concordancias y, por otra, una ruptura parcial de dicho sistema, la cual nos obliga a restablecer en distintas direcciones la “verdad del mundo”. No hay que perder de vista, sin embargo, que tal verdad es dependiente del orden con el que se desarrolla la experiencia. En muchas ocasiones un cambio del orden puede introducir una nueva verdad mundana o una corrección de lo antiguamente sostenido. El caso de los ciegos o de otras muchas afectaciones patológicas hablan a favor de esta dependencia elemental entre sistema y mundo. Lo que a partir de ahora nos preguntaremos es en qué medida cabe una posición dóxica fiable a partir de un sistema que muestra respecto del mundo espacio-temporal un límite insuperable, límite que por otra parte, Husserl ha subrayado hasta la saciedad. ¿Hasta qué punto podemos reconocer la provisionalidad de nuestras posiciones dóxicas y, por lo tanto, la posibilidad de que sean negadas o corregidas de un modo esencial? Husserl pone encima de la mesa todas estas dificultades con otra pregunta: «¿Se puede [...] *concluire* que las cosas no son como aparecen o que, más exactamente, las cosas dadas en fenómenos ortológicos no sean así como aparecen, y que los fenómenos no-ortológicos tengan finalmente el mismo derecho que los ortológicos?» (Hua XIII, pp. 368-369).

²⁶ Cfr. Hua XIII, p. 366: «Jede Wahrnehmung, die in einem Wahrnehmungszusammenhang auftritt, hat den Charakter der Richtigkeit relativ zur Strecke des Wahrnehmungszusammenhangs, der ihr vorangeht, denn nur mit Beziehung auf diese kann ihre doxische Thesis motiviert auftreten. Erscheinungen heissen dann orthologisch, wenn sie Wahrnehmungserscheinungen eines solchen Zusammenhangs sind, wobei *der Begriff der Wahrnehmung mitbestimmt ist durch die Doxa*» (Cursiva nuestra).

Intentemos responder a esta pregunta eliminando desde el principio una posible confusión. Si al hablar de intercambiabilidad de los sistemas ortológico y heterológico nos estamos refiriendo a una posible equivalencia entre ellos y, por lo tanto, a una suerte de validez contemporánea, tendríamos que decir que algo semejante no ocurre, al menos teniendo en cuenta la perspectiva puramente individual, que es la que Husserl considera en primer término. Un orden perfectamente concordante puede ser cancelado y sustituido por uno nuevo (ya sea referido al mundo, como en el ejemplo del cristal, ya sea referido a algún tipo de anomalía patológica, como en el ejemplo de la mano), pero esto no nos lleva a reconocer la igualdad de derechos entre un sistema y otro. De hecho, lo que adviene en el yo es una suerte de batalla en la que dos elementos se “repelen”. Uno sustituye a otro debido a que la constitución mundana ligada a la normalidad de un sistema aquilata una posición dóxica que emerge y se sostiene precisamente en virtud de una experiencia concordante. Si una serie de experiencias concordantes no es negada de ningún modo o, no lo es de un modo sustancial, estaría totalmente fuera de lugar (por falta de motivaciones suficientes) equiparar la normalidad de dicho sistema con la anormalidad parcial (ya sea pensada o realizada en algún respecto) o total de otro. Así se expresa Husserl afirmando que *«las relaciones psicofísicas no dan lugar (teniendo en cuenta un sujeto solipsista) a relativizar los “fenómenos” desde el punto de vista del conocimiento teórico, a igualar los normales y los a-normales (los ortológicos y los heterológicos)»* (Hua XIII, p. 369).

Esta argumentación, sin embargo, no anula a priori la posibilidad de que un sistema sustituya a otro. En este caso, por “intercambiabilidad” de los sistemas no estaríamos entendiendo que ambos se presenten con la misma validez, sino que el primero pueda ser negado en virtud de experiencias posteriores. En este sentido, no es contradictorio pensar que una situación vivida como normal pase a ser anormal, con todo lo que esto pueda conllevar, especialmente acerca del modo en que se presenta el mundo. Si pensamos en el daltonismo, por ejemplo, no es difícil concluir que algo así adviene, si bien el “descubrimiento” de dicha patología y la conciencia de la misma exigen la presencia de otras personas que se percatan e indican en qué consiste el límite visual del daltónico en cuestión. Husserl reconoce así la relatividad que acompaña a todo sistema ortológico en la experiencia de las cosas:

Puramente dentro de los fenómenos *ortológicos* y de las conexiones fenoménicas tenemos todos que encontrar la relatividad perteneciente esencialmente a la cosa de la experiencia. La cosa en sí sería el continuo-fenoménico óptimo, unificado bajo la idea de la causalidad. Pero el fenómeno óptimo (la cosa sensible óptima como estado momentáneo de la cosa, y por ello como el estado “en sí”) es una *Idea* que encierra en sí infinitudes abiertas (Hua XIII, p. 370)²⁷.

²⁷ Así dice justo antes del texto citado: «Also ganz natürlich kommen die sinnendinglichen Momente den Dingen selbst zu, wobei wir nur uns begrenzen müssen auf diejenigen Sinnendinge, die den Charakter der

Este texto nos permite considerar dos problemas muy importantes: el primero está relacionado con “el aparecer óptimo” [*die optimale Erscheinung*] de las cosas; el segundo, que ya hemos tocado, con la posible corrección o negación de ciertos contenidos de la experiencia perceptiva. Ambas cuestiones se relacionan esencialmente gracias a un aspecto que Husserl subraya en múltiples ocasiones: la inadecuación (modo de darse no absoluto) del mundo de la percepción, aspecto que explica desde bien temprano.

Una cara de esta falta de adecuación es la posibilidad de mejora respecto de lo que aparece: todo lo que se nos da perceptivamente es susceptible de darse de un modo mejor en virtud de la espacio-temporalidad. Si consideramos los objetos de la percepción nos resulta imposible pasar por alto 1) la distancia que nos separa de ellos (que aumenta y disminuye), 2) la estructura “fondo-figura” dependiente de nuestros sentidos (que marginan a la vez que focalizan), o 3) el hecho de que se nos dan necesariamente por escorzos (muestran una cara y ocultan el resto). Así, todo objeto espacio-temporal se nos da como pudiendo darse de un modo más completo: nos podemos acercar o alejar para observarlo mejor, podemos focalizar nuestra mirada sobre aquello que emergía en el fondo, podemos girar en torno a ellos para observar las caras que no se veían en un primer momento, etc. Por esta razón, Husserl dice que la “cosa misma” sería una especie de “continuidad en el aparecer”, una suerte de aprehensión contemporánea de todas las “apariciones” posibles, lo cual es una mera idea irrealizable. La percepción de una parte o de un lado de un objeto perceptivo apunta o anticipa otros lados y caras, los cuales no pueden comparecer contemporáneamente. Esta imposibilidad, sin embargo, no nos aleja de la cosa perceptiva como si aquello que se muestra fuera una desfiguración de un rostro más originario. Para Husserl aquello que se da perceptivamente es la cosa misma, si bien de un modo siempre incompleto²⁸. No sólo. Es importante recordar que la reducción fenomenológica pone entre paréntesis la existencia de la cosa, de tal manera que la consideración fenoménica de lo que se muestra ya es lo suficientemente consistente, independientemente de que en un segundo momento se realice una corrección esencial de lo dado.

Sigamos con las consideraciones relativas a la mejora de nuestros sistemas concordantes. Del mismo modo que podemos pensar una mejora respecto de nuestras aproximaciones a un objeto de la percepción, es posible pensar una mejora o un enriquecimiento de nuestros sistemas de concordancias. Si un hombre cuya mano ha resultado gravemente dañada

optimalen Gegebenheiten haben oder soweit sie ihn haben. Da aber liegt der echte Relativismus der Erscheinungen, der im Wesen der Dinggegebenheit liegt» (Hua XIII, p. 370).

²⁸ Cfr. Hua XXXIX, p. 660: «Jede nur eine Approximation von derselben Welt, die nach dem, was sie selbst ist, nie erfahren ist, weil jedes Erfahrungssystem mit seiner Normalstufe übersteigert werden kann durch ein vollkommeneres».

recuperara la sensibilidad perdida, entonces su organismo dispondría de más fuentes sensibles que se integrarían en el todo del cuerpo, circunstancia que le llevaría a experimentar el mundo de un modo más rico, al mismo tiempo que evitaría viejas discordancias. Lo mismo sucedería si la evolución nos concediera en el mañana nuevos órganos o sentidos²⁹. Todo esto no cancelaría o sustituiría el todo de nuestro sistema de concordancias. Al contrario. Si pensamos en los límites parciales propios de nuestros diferentes sentidos u órganos no es difícil imaginar las distintas mejoras que les podrían corresponder: una mayor agudeza visual, nuevas capacidades sensitivas (el reconocimiento de fuentes de calor a distancia), etc., las cuales se podrían integrar en el todo ya concordante de nuestro cuerpo.

Si la idea de “optimalidad”³⁰ tiene que ver con el límite de la percepción (en ausencia de una perspectiva que incluya la totalidad posible de experiencias), en la otra cara de la moneda nos topamos con la posibilidad contraria: la de la corrección y anulación de lo experimentado. En uno de los manuscritos de los que nos venimos sirviendo Husserl se refiere a la posibilidad de la anulación que corresponde a todo sistema ortológico: «Hablando de un modo absoluto, ortológica sería una percepción que no experimentara ninguna anulación (*Durchstreichung*) a través del curso perceptivo futuro: esto sería propiamente una *idea*» (Hua XIII, p. 367). En este sentido, un sistema ortológico no sólo sería un sistema abierto a aproximaciones más exactas y completas, sino también un sistema que excluyera la discordancia. Si un sistema ortológico no puede concebirse en términos absolutos, estamos obligados a afirmar su provisionalidad y, por lo tanto, la posibilidad de que futuras experiencias anulen la concordancia previa y generen nuevas posiciones dóxicas. De hecho, en virtud de los distintos tipos de distancia que hemos descrito, consideramos *normal* que advengan tales equivocaciones, al menos de un modo parcial.

Todavía podríamos dar un paso más. Así como el sistema corporal puede ofrecer ciertas anomalías o patologías, como hemos visto en el caso de la mano o del daltonismo, no hay nada que nos impida pensar que estas discordancias parciales se puedan multiplicar:

Pero no se puede descartar que la ruina de sentido consolidado de las cosas en la experiencia fuera creciendo hasta extremos que los hombres sanos no conocemos. Así ocurre en el caso de ciertas enfermedades, pero, sobre todo, en las perturbaciones de la esquizofrenia o en las desgracias mentales que encierran por años o quizá para siempre al enfermo en un mundo propio, sin comunicación con el que fue el suyo y en donde le esperan quienes le atienden³¹.

²⁹ Cfr. Ivi, p. 663: «„Erscheinungen“ der einen und selben Welt in den untermenschlichen <Spezies> und der menschlichen Spezies zu verstehen, die sich auch künftig in jeder sie kontinuierenden Zukunftsmenschheit oder Übermenschheit erhalten würde, immer als Einheit immer neu aktualisierter Welterscheinungen und deren Harmonisierung».

³⁰ Cfr. Ivi, p. 658: «Es ist danach klar, dass sich das Normale als ein Optimales in der Erfahrung selbst auszeichnet».

³¹ M. GARCÍA-BARÓ, *Vida y mundo*, Trotta, Madrid 1999, p. 235.

La esquizofrenia u otras patologías análogas, la vida animal, la infancia o el mundo de los sueños, revelan una vida con un déficit de mundo. Al menos, el mundo que en ellos se revela (ya que hemos de admitir que una suerte de situación mundana o pseudo-mundana emerge) no es propiamente un mundo intersubjetivo o no establemente intersubjetivo. Por supuesto, es muy diferente lo que sucede en el sueño que lo que adviene en la infancia. De lo que estamos seguros es que la perspectiva meramente subjetiva y la conciencia de la intersubjetividad confluyen en la idea de mundo. Las consideraciones sobre la intersubjetividad tienen carácter trascendental y suponen un límite más allá del cual no es posible pensar la idea del mundo, al menos de un mundo de carácter espacio-temporal, aspecto que es de decisiva importancia para la investigación acerca de la posibilidad de una cancelación de nuestros sistemas concordantes y de la restitución correspondiente de mundo. Sólo hay un sistema corporal de concordancias si se realiza una unidad pacífica entre cuerpo y mundo. Si esta adviene, dirá Husserl, el mundo comenzará a abrirse ante nosotros, lo cual arrastra consigo la necesaria apertura a los otros. También podríamos formularlo a la inversa: la apertura a los otros es inevitablemente apertura al mundo, lo cual necesariamente exige la presencia de unas concordancias que nos arraiguen establemente en el mismo.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA NORMALIDAD COMO TIPICIDAD

Teniendo en cuenta lo dicho acerca del *Leib* como sistema concordante, a continuación nos adentraremos en una forma de normalidad muy particular que Husserl ha englobado bajo el término “tipo”. A diferencia de lo que hemos dicho en el apartado anterior, la teoría de los tipos, *sensu stricto*, se refiere a un modo de la constitución mundana, por el cual los objetos individuales se nos ofrecen como casos de una clase o tipo de objetos. Dichos tipos emergen en la experiencia gracias a una síntesis particularísima de percepción, memoria e imaginación: «El objeto se presenta desde el principio con un carácter de familiaridad; es aprehendido como el objeto de un tipo más o menos determinado, ya conocido de algún modo» (*Erfahrung und Urteil*, p. 114).

En primer lugar, dedicaremos un párrafo al esquematismo trascendental kantiano para poner de manifiesto cómo la imaginación juega en la obra de Kant un papel decisivo a la hora de pensar la relación entre sensibilidad y entendimiento. Recorriendo brevemente algunos de los textos dedicados a la doctrina del esquematismo, emergerán algunas de las dificultades que Kant encontró para dilucidar satisfactoriamente el lugar de la imaginación en el conocimiento. En segundo lugar afrontaremos directamente el concepto de “apercepción típica”. Aunque éste se remonta de algún modo a la problemática kantiana, sin embargo, intenta superar sus dificultades en un terreno propiamente fenomenológico. En este mismo párrafo, esclareceremos la relación entre la tipicidad de la experiencia y la constitución de diferentes clases de generalidades. Teniendo en cuenta que Husserl pretende plantear de un modo congruente el problema clásico de la relación entre sensibilidad y entendimiento, en el tercer párrafo nos preguntaremos acerca del origen de la experiencia: ¿Requiere la apercepción típica algún tipo de experiencia previa? ¿Qué clase de experiencia sensible y corporal se encuentra en la raíz de la intencionalidad? Algunos textos de Husserl en torno a la cuestión de la *Ur-Intentionalität* y *Ur-Afektivität* nos ayudarán a entender la radicalidad de estos problemas y las dificultades de Husserl para afrontarlos de un modo sistemático.

§11. El esquematismo del entendimiento kantiano

Dieter Lohmar ha subrayado la continuidad existente entre el esquematismo trascendental kantiano y la teoría de los tipos husserliana³². Efectivamente, no obstante las notables diferencias que encontramos entre ambos autores, podemos advertir en ellos una misma preocupación respecto de la importancia de la imaginación, es decir, aquel espacio de la conciencia que se mueve entre la sensibilidad de la experiencia y el ámbito de lo conceptual. Kant concibió el esquematismo trascendental como el puente que une el entendimiento con la sensibilidad, permitiendo que los conceptos puros del entendimiento se apliquen al material aportado por la última. Si contamos con conceptos puros del entendimiento, esto es, con las categorías, y estas no pueden localizarse en la experiencia ni extraerse de ella de ningún modo, habrán de nacer necesariamente de una fuente distinta, esto es, del entendimiento³³. El problema, sin embargo, no desaparece, ya que la heterogeneidad entre sensibilidad y entendimiento nos plantea el problema de cómo sea posible su unidad en la experiencia. Dice Kant: «Queda clara la necesidad de un tercer término que sea homogéneo con la categoría, por una parte, y con el fenómeno, por otra, un término que haga posible aplicar la primera al segundo. Esta representación mediadora tiene que ser pura (libre de todo elemento empírico) y, a pesar de ello, debe ser *intelectual*, por un lado, y *sensible*, por otro. Tal representación es el *esquema trascendental*»³⁴.

Tal representación depende de la facultad de la imaginación. Por ello, para comprender exactamente cuál es el núcleo del problema, es importante subrayar la diferencia que Kant establece entre imaginación productiva y reproductiva. Dicho brevemente, la imaginación reproductiva entra en juego en los recuerdos, mientras que la imaginación productiva es la propia del esquematismo trascendental. Aunque, como veremos después, el esquematismo está directamente relacionado con los conceptos puros del entendimiento, el siguiente texto nos permite comenzar a comprender cuál es la labor de la imaginación productiva: «El concepto de perro significa una regla conforme a la cual mi imaginación es capaz de dibujar la figura de un animal cuadrúpedo en general, sin estar limitada ni a una figura particular que me

³² Cfr. D. LOHMAR, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, Dordrecht, Springer, 2008, pp. 103-119.

³³ Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* [KrV], B166-167: «O bien es la experiencia la que hace posibles estos conceptos [los conceptos puros del entendimiento], o bien son estos conceptos los que hacen posible la experiencia. Lo primero no ocurre, por lo que hace a las categorías (ni por lo que hace a la intuición pura sensible), ya que ellas son conceptos *a priori* y, por ello mismo, independientes de la experiencia (sostener que tienen un origen empírico sería una especie de *generatio aequivoca*). Consiguientemente, nos queda sólo la otra alternativa (un sistema, por así decirlo, de *epigénesis* de la razón pura), a saber, que las categorías contengan, desde el entendimiento, las bases que posibiliten toda la experiencia en general».

³⁴ Ivi, A 138/B 177.

ofrezca la experiencia ni a cualquier posible imagen que pueda representar en concreto»³⁵. Del concepto se desgaja una regla por la que la imaginación aporta una imagen que no es meramente un recuerdo y que posibilitaría la unidad de lo puramente universal (el concepto; en este caso el concepto empírico) y lo estrictamente particular (el objeto individual).

Por otro lado, encontramos que en la *Crítica del juicio*, texto en el que trata de nuevo el asunto, afirma: «Para exponer la realidad de nuestros conceptos se exigen siempre intuiciones. Si los conceptos son empíricos, entonces llámanse las intuiciones *ejemplos*; si son conceptos puros del entendimiento, llámanse *esquemas*»³⁶. Esta distinción nos ayuda, por una parte, a determinar más claramente el papel del esquematismo trascendental³⁷: el esquema trascendental es la expresión sensible de cada una de las categorías, conforme a distintas determinaciones del tiempo: serie, orden, conjunto, etc. Por otra parte, nos aporta un elemento muy interesante y complejo, esto es, la relación entre los conceptos empíricos y los ejemplos. Si queremos exponer la realidad de nuestros conceptos empíricos, necesitamos un ejemplo, no un mero concepto más restringido, como parecía sostener en el texto de la *Crítica de la razón pura*. Si no olvidamos la valiosa distinción que ya hemos mencionado entre imaginación reproductiva y productiva, parece que el texto de la *Crítica de la razón pura* tiende a subrayar la conexión entre el concepto y los datos sensibles a través de una regla que aporta la imagen de un núcleo conceptual (en el caso del perro: “animal cuadrúpedo”). Sin embargo, el texto de la *Crítica del juicio* tiende a proponer un modelo ejemplar como puente entre lo individual y lo universal, sin que quede muy claro cuál ha de ser la relación entre el ejemplo y la imaginación productiva³⁸. Tanto la figura dibujada por la imaginación –“animal cuadrúpedo” en el caso de la *Crítica de la razón pura*– como el ejemplo –en el caso de la *Crítica del juicio*– ponen de manifiesto las enormes dificultades que Kant encontró para explicar de un modo satisfactorio la conexión entre 1) lo particular que se ofrece a la sensibilidad, 2) el concepto empírico y 3) el lugar de la imaginación, ya sea en la elaboración de ejemplos o figuras generales intermedias. A esta dificultad hay que sumarle una complejidad añadida: como hemos visto, al mismo tiempo que la doctrina del esquematismo nos proporciona elementos verdaderamente interesantes en relación con la imaginación, su interés principal se

³⁵ Ivi, A 141/B 180.

³⁶ I. KANT, *Kritik der Urteilkraft*, 254.

³⁷ «Los esquemas no son, pues, más que *determinaciones del tiempo* realizadas *a priori* según reglas que, según el orden de las categorías, se refieren a los siguientes aspectos del tiempo: *serie*, *contenido*, *orden* y, finalmente, *conjunto*, en relación todos ellos con la totalidad de los objetos posibles» (*KrV*, A 145/B 184-185).

³⁸ Ya en la *Crítica de la razón pura* Kant reconoce la tensión difícil de anular entre el ejemplo (en este caso, la imagen particular de un triángulo) y lo universal: «Ninguna imagen de un triángulo se adecuaría jamás al concepto de triángulo en general. En efecto, la imagen no alcanzaría la universalidad conceptual que hace que el concepto sea válido en relación con todos los triángulos [...]. El esquema del triángulo no puede existir más que en el pensamiento» (*KrV*, A 141/B 180).

centra en los conceptos puros del entendimiento, mermando de este modo una comprensión más radical de los conceptos empíricos, de su constitución y de las posibles modificaciones o correcciones a las que necesariamente han de estar sometidos.

El veredicto de Husserl respecto de estos intentos es claro: «Kant desarrolla problemas de carácter fenomenológico, especialmente cuando trata la cuestión de la facultad de la imaginación [*Einbildungskraft*]; sin embargo, está imbuido en un falso logicismo [*“falsche Logifizierung”*] y no es lo suficientemente claro»³⁹. En cualquier caso, es el propio Kant el que percibe los límites de sus reflexiones en torno al esquematismo del entendimiento: «El verdadero funcionamiento de este arte difícilmente dejará la naturaleza que lo conozcamos y difícilmente lo pondremos al descubierto»⁴⁰. En el siguiente punto veremos cómo Husserl se hace heredero de estas cuestiones intentando superar la excesiva formalidad que el planteamiento kantiano arrastraba. Veremos a continuación cómo Husserl despliega lo que Kant podría entender por imaginación en la forma de la tipicidad. La apercepción típica, vinculada al ámbito de la pasividad, es la que nos permitirá comprender de un modo congruente el modo en el que los conceptos empíricos se entrelazan con la experiencia sensible.

§12. La aprehensión típico-individual, los tipos y las generalidades

Antes de tratar el problema de las generalidades empíricas y su vínculo con la imaginación, creemos que es muy interesante mostrar hasta qué punto la imaginación es decisiva en la mera aprehensión de lo individual. Efectivamente, ya sea en la percepción, en el recuerdo o en otras formas aprehensionales, se realiza una delineación elemental de lo estrictamente particular. Basta un ejemplo para reconocer el sentido de lo dicho. Si me represento en la imaginación el rostro de algún amigo o familiar, su “identidad”, por decirlo así, emerge inmediatamente. ¿Qué queremos decir con identidad? Que emerge la absoluta individualidad y particularidad de su rostro de tal suerte que es reconocido como absolutamente único y distinto del resto. No sucede así, por ejemplo, cuando el recuerdo de algún conocido a quien hemos visto en pocas ocasiones se hace vago hasta tal punto que dicho reconocimiento se hace imposible. Buscamos en la memoria algún rasgo familiar o recuerdo que nos restituya la identidad de dicha persona hasta que desistimos en el intento o

³⁹ D. CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica 66), The Hague 1976, p. 22.

⁴⁰ *KrV*, A 141/B 181.

hasta que emerge con claridad lo que buscábamos (“¡Por fin!”). Cuando esto último adviene, acontece una imposición, un emerger que nos hace descansar porque el rostro se hace presente sin resquebrajamientos, sin incertidumbres.

Sin embargo, ya se trate de rostros absolutamente familiares o no, la identificación del rostro y su presencia ante el recuerdo nunca se realiza de un modo absolutamente perfecto, en una claridad total. Podemos decir que su aprehensión es distinta pero no clara. De hecho, si intentamos trazar en el recuerdo o, incluso, dibujar aquellos rasgos que creemos conocer a la perfección, nos encontramos con que en realidad su presencia abraza multitud de puntos oscuros, de zonas de penumbra que no dejan pasar del todo la luz de la indagación exhaustiva. Esto sucede con los rostros y con cualquier objeto o situación particular. ¿Quién no es capaz de distinguir el cuadro de *Las meninas* de cualquier otra obra de arte, incluso del propio Velázquez? Y, sin embargo, en la percepción del cuadro y en el recuerdo que de él tenemos no todos los elementos, no todos los colores, emergen de una vez por todas y de un modo actual. Ciertamente en la percepción la imposición en carne y hueso nos permite re-acceder casi de un modo inmediato a todos aquellos puntos que al girar la cabeza o al prestar atención a un particular se han vuelto borrosos o han perdido la “nitidez” original. En la contemplación de un cuadro se hace fácil identificar esta trama de “idas y venidas”: vemos el todo, nos centramos en un particular, vemos un segundo aspecto del cuadro y, momentos después, volvemos al particular que ya habíamos observado con el fin de recuperar lo que habíamos perdido momentáneamente o, al menos, lo que no habíamos conseguido conservar de un modo íntegro. Por eso, volvemos a ello sabiendo que la aprehensión presente nos mostrará una plenitud y riqueza de contenidos vedados al mero recuerdo. En éste, como decíamos, la tipicidad de los rasgos, su delineación, no tiene por qué perder el todo al que se refiere, pero inevitablemente se hace víctima con más facilidad de una vaguedad mayor, de una falta de claridad. En un caso y en otro se realiza una delineación típica gracias a la cual la situación o el recuerdo se hace y conserva de un modo inteligible sin que todas sus partes o momentos se muestren con claridad. Lo expresa muy bien Schutz, quien, por cierto, ha dedicado páginas muy clarificadoras –en clara continuidad con Husserl– al concepto de tipicidad propio del mundo de la vida: «La relación entre la estructura estratificada de lo relativamente claro y lo relativamente opaco determina toda experiencia individual de los objetos del mundo de la vida y la percepción del vínculo entre ellos»⁴¹.

Si acabamos de esbozar la relación entre tipicidad y aprehensión individual, a a continuación vamos a indagar la relación entre tipicidad y aprehensiones de carácter más

⁴¹ A. SCHUTZ, *Las estructuras del mundo de la vida*, op. cit., p. 180.

general, esto es, aprehensiones de generalidades empíricas. En la tercera parte de *Experiencia y juicio* titulada “La constitución de las generalidades empíricas y las formas del juzgar en general” Husserl pone de manifiesto distintos grados de complejidad en torno a las generalidades: «Antes de nada hay que realizar importantes distinciones en el ámbito de las generalidades empíricas; ante todo, tenemos que poner a la vista con mayor exactitud el camino que va desde las tipificaciones pre-constituidas hasta los conceptos empíricos y, por lo tanto, no sólo hasta los conceptos empíricos de la experiencia cotidiana, sino también hasta alcanzar el nivel superior de los conceptos de las ciencias empíricas» (*Erfahrung und Urteil*, p. 398).

¿Por qué es importante la teoría de los tipos a la hora de entender la constitución de las generalidades empíricas? Múltiples referencias a los tipos y a la tipicidad de la experiencia en la obra de Husserl nos permiten decir que la apercepción típica es un modo de presentación objetiva por el cual lo que se ofrece intencionalmente a la conciencia es puesto en relación pasivamente con otros muchos datos de la vida de conciencia vinculados al recuerdo y a la fantasía, de tal modo que la experiencia y todo lo que emerge en ella muestra un carácter de tipicidad o familiaridad. Los tipos no sólo ponen en juego una primera aprehensión no conceptual entre los datos del mundo, sino que además, facilitan, corrigen y concretan permanentemente la labor del concepto. Aunque en este momento no podemos mostrar todos los pasos que Husserl da para explicar la constitución de los tipos y su primer contacto con las llamadas generalidades empíricas, el siguiente texto de *Experiencia y juicio* nos ofrece interesantes claves: «Las relaciones asociativas de igualdad se mueven entre lo dado en la percepción presente y lo recordado más o menos confusamente, y fundan los caracteres de conocimiento típicos a través de los que se pre-constituyen los tipos empíricos» (*Erfahrung und Urteil*, p. 386).

De este modo, podemos afirmar que una comparación pasiva entre los diferentes objetos nos ofrece una idea original acerca de sus diferencias y semejanzas de tal manera que, conforme al todo de nuestras percepciones y recuerdos, se nos ofrece una primera delineación de aquellos objetos con los que tratamos. Sin embargo, sólo una comparación explícita y temática nos arrastrará al territorio de las generalidades empíricas. Ya estas primeras consideraciones nos permiten comprender la novedad del planteamiento husserliano respecto del esquematismo kantiano: la relación entre la sensibilidad y el entendimiento no se puede clarificar meramente apelando a dos términos; ni siquiera a un tercero, como pretendió Kant. Sólo en la conexión de nuestros recuerdos y percepciones puede emerger con claridad el

sentido de un concepto y su delineación previa en la forma de los tipos, los cuales no se pueden reducir ni a un mero ejemplo ni a un núcleo conceptual elemental.

¿Qué pueden querer decir estos “caracteres de conocimiento típicos” a los que hemos hecho referencia unas líneas más arriba? Lo intentaremos ilustrar con un ejemplo. Supongamos que vamos por la calle y, unos metros antes de doblar una esquina, vemos un objeto en movimiento (lo percibimos como la cola de un animal) que enseguida se escapa de nuestra visión. Aunque nuestra atención se dirija a aquello que emerge perceptivamente, nuestra comprensión de dicho elemento no se restringe a los límites de aquello que se muestra, en este caso, visualmente. Captamos dicho elemento como la cola de un animal y, concretamente, de un perro. Ahora bien, esta conclusión no es, al menos en esta ocasión, el fruto de una exhaustiva reflexión en la que analizamos y comparamos conceptos y propiedades. Otros muchos animales tienen cola, pero podríamos decir que en esa cola reconocemos los típicos movimientos de un perro y no de ningún otro animal. Si alguien nos preguntara qué notas abraza el concepto de perro, seguramente no hablaremos del típico movimiento de cola del mismo, pero sin embargo la sola percepción de una cola en movimiento, como en el ejemplo, arrastrara consigo la entera presencia de un perro. Dice Husserl: «Si vemos un perro, enseguida prevemos sus aspavientos, su típico modo de comer, de jugar, de correr, saltar, etc.» (*Erfahrung und Urteil*, p. 399). Obviamente con esto no indicamos una infalibilidad en nuestros juicios. Todo lo contrario. Como expresa Husserl en multitud de ocasiones, el ámbito de lo empírico está continuamente sometido a una posible corrección o desilusión. De hecho, hay un aspecto muy interesante en la apercepción típica: el encuentro con nuevos individuos me obligará –conforme a una idea general de lo semejante y de lo diferente– a aceptar nuevas tipificaciones, nuevas familias o géneros, o a enriquecer los tipos que ya habíamos considerado previamente.

Lo interesante es que en la experiencia no sólo acusamos el golpe de lo particular, como si exclusivamente pudiéramos señalar lo concreto o como si lo concreto sólo pudiera ser analizado o comprendido a la luz de una serie de conceptos y notas puestas analíticamente en juego. En este caso, además, nos encontraríamos con la dificultad añadida de no poder dar cuenta del origen de dichos conceptos. Mucho antes de que la ciencia o un exhaustivo análisis o afán clasificador organicen en especies bien delimitadas entre sí los objetos que nos encontramos cotidianamente, éstos nos muestran en su particularidad un horizonte de tipicidad. Los tipos extraesenciales o precientíficos, según Husserl, responden a este tipo de experiencia por la cual aferramos una unidad elemental entre objetos, como puede ser la que nos lleva a pensar en las ballenas como un pez vinculado en todos sus aspectos al mundo

marino⁴². Obviamente, encontramos diferencias entre las ballenas y otros peces pero, en virtud del contexto y de sus características dominantes, los agrupamos sin grandes quebraderos de cabeza dentro de una misma clase. Los tipos esenciales o científicos, en cambio, se desgajan de un examen minucioso por el que se radicalizan y criban aquellas diferencias entre objetos que ya aprehendimos en una primera aproximación. Es este el recorrido que nos lleva a incluir a las ballenas en el grupo de los mamíferos, sacándolas, por decirlo así, del mar.

Llegados a este punto, podríamos preguntarnos cuál es el lugar de los otros (*alter ego*) en la constitución de los tipos esenciales y de las generalidades empíricas. Obviamente es una cuestión que aquí no podemos afrontar de un modo exhaustivo. Sí me gustaría, en cualquier caso, resaltar que la apercepción típica no es sólo un ámbito de sentido que posibilita las generalidades empíricas; la experiencia, considerada en toda su amplitud, es inseparable, como veremos en la última parte, de lo que hemos llamado tipicidad. Esto nos invita a poner la atención en los objetos constituidos intersubjetivamente. Parece que las referencias objetivas y bien definidas en el lenguaje a lo largo de generaciones y a través de textos o tradiciones se distancian de la tipificación primaria con la que continuamente aprehendemos los objetos y acontecimientos del mundo. Parece que el concepto, en virtud de sus notas características, goza de una neutralidad mayor. Sin embargo, siempre se determina y actualiza de un modo absolutamente peculiar. Por ejemplo, puedo estar en posesión de la definición de “jamba” como “cada una de las dos piezas labradas que, puestas verticalmente en los dos lados de las puertas o ventanas, sostienen el dintel o el arco de ellas”. Sin embargo, esta definición arrastra otra serie de conceptos que, en su conjunto, juegan en nuestra imaginación, buscan lugares conocidos desde los que poder ser adecuadamente interpretados, etc. Es esta la razón que nos lleva a malentendidos e incomprensiones, que nos obliga a especificar qué es lo que queremos decir, a qué tipo de realidades, situaciones o eventos nos estamos refiriendo⁴³. El concepto se sirve así de una cierta indeterminación. Dice Heidegger respecto de la idea: «Hay un significado de esta palabra en el uso pre-filosófico de la misma que indica una representación oscura, una idea borrosa, un pensamiento que todavía no ha llegado a la claridad; en relación con el objeto mentado en la idea todavía no domina una certeza, un saber justificado e

⁴² Cfr. E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, op. cit., p. 402: «Wie z.B. die Zugehörigkeit des „Walfisch“ genannten Tieres zur Klasse der Säugetiere durch die äußere Analogie, die es in seiner Lebensweise mit den Fischen hat, verdeckt wird, was sich schon in der sprachlichen Bezeichnung ankündigt. Wir sprechen in solchen Fällen von außerwesentlichen Typen».

⁴³ Cfr. A. SCHUTZ, *Las estructuras del mundo de la vida*, op. cit., p. 229: «En síntesis: puede concebirse al lenguaje como la sedimentación de esquemas experienciales típicos que son típicamente significativos en una sociedad. Se puede considerar a los cambios en el sentido de un lenguaje como consecuencia de cambios en la significatividad social de determinados esquemas experienciales. Muchos de estos pierden su significatividad suficiente para los individuos, grupos, clases, etc. Esto origina nuevos campos de sentido, es decir, la remodelación de aquellos que están ya más presentes».

inequívoco acerca del qué»⁴⁴. La idea no es una pura determinación, así como lo es algo concreto, pero tampoco es una absoluta indeterminación. Este juego entre lo determinado y lo indeterminado nos aleja de la tentación de la reificación. Husserl afirma, y quizás sea este el punto discriminante, que los tipos, las generalidades empíricas o las categorías se poseen y se comprenden sólo en el horizonte significativo de nuestras experiencias. No son entidades que se entiendan desde sí mismas, sino generalizaciones que definen un marco de sentido, lo suficientemente determinado como para dar cuenta de la unidad entre objetos que encontramos en la experiencia, y lo suficientemente indeterminado como para dar cuenta de sus diferencias: «Tener familiaridad suficiente con algo significa que este algo puede ser “concretamente” determinado con ayuda de tipificaciones a mano en el acervo de conocimiento para encarar las necesidades de la situación determinadas por el plan»⁴⁵. Por esta razón, aunque intersubjetivamente definamos, aferremos o actualicemos ciertas objetividades, ellas mismas, sin embargo, habrán de ser clarificadas, expuestas y corregidas intersubjetivamente. Yo mismo aferro los objetos en la forma de la tipicidad y de la generalidad, pero esto también sucede contemporáneamente en la relación con los otros. A través del lenguaje y de la relación con otros hombres, nos hacemos una idea más o menos clara de los acontecimientos o circunstancias de las que tratamos y, paulatinamente, diferenciamos lo que no había sido nítidamente diferenciado o cuestionamos la excesiva estrechez o amplitud de nuestras generalidades⁴⁶. Con lo dicho se comprende el carácter necesariamente abierto de nuestro horizonte empírico: aunque queramos fijar de un modo inequívoco las generalidades empíricas y conceptos, en ningún caso podemos evitar la incertidumbre y variabilidad con las que necesariamente los aprehendemos.

Del mismo modo, tendríamos que decir que las generalidades no vinculadas estrictamente a objetos individuales, como pueden ser los conceptos de “justicia” y “lealtad”, dependen igualmente de una aprehensión típica. En la tercera parte de *Ideen I*, Husserl distingue las esencias morfológicas de las esencias exactas⁴⁷. Las primeras están vinculadas a tipos empíricos, es decir, generalidades que no están definidas de un modo absoluto, sino que delinean un ámbito abierto de posibilidades. Las esencias exactas, al contrario, indican objetividades perfectamente establecidas. La aprehensión de las esencias morfológicas nos

⁴⁴ M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, (Gesamtausgabe 56/57), Klostermann, Frankfurt a. M. 1999, p. 13.

⁴⁵ A. SCHUTZ, *Las estructuras del mundo de la vida*, op. cit., pp. 150-151.

⁴⁶ Cfr. Ivi, p. 229: «así, la formación originaria del lenguaje es impensable sin la capacidad subjetiva para la constitución de tipos [...]. Al mismo tiempo, no obstante, un lenguaje históricamente dado tiene significación decisiva para el origen subjetivo de tipos, en cuanto, por un lado, contiene tipos ya constituidos que se aprenden, mientras que, por el otro, estabiliza los tipos formados independientemente».

⁴⁷ Hua III/1, § 74.

remite a un horizonte de experiencia dominado por ideas, recuerdos, sentimientos y situaciones cribadas y comunicadas intersubjetivamente. En este contexto, no obstante su vaguedad, dichos conceptos se hacen comprensibles y significativos conforme a una tipicidad de experiencia. Dice Husserl en relación con los conceptos de las ciencias descriptivas: «La *vaguedad* de los conceptos, la circunstancia de que sus esferas de aplicación sean cambiantes, no es una mácula con que estigmatizarlos; pues para la esfera del conocimiento a la que sirven son absolutamente indispensables o, más bien, son los únicos conceptos legítimos en tales esferas» (Hua III/1, p. 138). Del mismo modo, lo que un hombre entienda por “justicia”, por ejemplo, tiene que ver con un entramado de sentido que remite a experiencias pasadas, a lo que sus amigos o familiares le indicaron como justo, pero también a su propia actividad crítica que, dando importancia a determinados eventos más que a otros, se ha hecho una idea más o menos definida de lo que es la justicia.

Finalmente, quiero hacer una consideración acerca de las generalidades puras. «Conforme a su origen metódico que parte de la libre variación y de la desconexión consiguiente del ser real, la generalidad pura no puede tener un entorno natural de hecho, de realidades empíricas unidas a ella, sino sólo un entorno de puras posibilidades» (*Erfahrung und Urteil*, p. 426). Aunque las generalidades puras no coinciden exactamente con las esencias exactas arriba descritas (el color rojo, en la medida en que haya sido aprehendido dentro de un proceso de variación eidética, es una generalidad pura vinculada de algún modo a la intuición sensible. Al contrario que los colores, la esencia “triángulo”, por ejemplo, goza de una exactitud despegada de la intuición sensible), sin embargo, ambas gozan de una idealidad de un orden superior⁴⁸. Aunque no distingamos en este momento cuáles son los momentos de la constitución de este tipo de generalidades y sus diferentes niveles, sí que podemos decir que las esencias puras ponen en juego un *eidós*, un horizonte de leyes esenciales vinculadas a objetos y regiones no meramente empíricas.

Dado que de un modo o de otro contamos con este tipo de generalidades y esencias, nos podríamos preguntar si la tipificación juega algún papel bien en su constitución o bien en su actualización. A mi entender, aunque Husserl establece una división neta entre generalidades empíricas y puras, creo que es lícito diferenciar entre la exactitud o pureza de ciertos conceptos y la inevitable vaguedad que implica su actualización en el horizonte de la experiencia. Algunos textos de Husserl, como el *Origen de la geometría* o las mismas *Investigaciones*

⁴⁸ Cfr. Hua III/1, p. 432: «wie wir schon bei der empirischen Allgemeinheit einen *Stufenbau* feststellen konnten, von niederen Allgemeinheiten aufsteigend zu immer höheren, so gilt das natürlich auch für die reinen Allgemeinheiten».

*lógicas*⁴⁹, dan pie a estas consideraciones. Si tenemos en cuenta no sólo ciertas objetividades, sino el aparato y la estructura misma de las ciencias, estamos obligados a reconocer cómo ambos elementos se entrecruzan: tanto la apodicticidad de ciertas leyes y objetividades, como el horizonte de vaguedad y tipicidad en el que las distintas teorías son corregidas, verificadas, etc. De este modo, nos encontramos con diferentes grados de evidencia que se entrelazan en el todo de la vida de conciencia. Nos situamos así en las entrañas de una tensión (el mundo de la vida) en la que no podemos anular ni la necesidad o apodicticidad de ciertas objetividades⁵⁰ ni el límite inevitable dentro del cual se realizan. Esta problemática, que aquí sólo podemos enunciar, no sólo afecta a las ciencias naturales y exactas, sino que define un horizonte de problemas que inciden en la filosofía y, muy especialmente, en la fenomenología: ¿Cómo hemos de pensar la relación entre la aprehensión ideal de ciertas esencias y el horizonte histórico y variable dentro del cual se efectúan nuestras reflexiones y descripciones? En otros momentos de este trabajo tendremos ocasión de presentar la diferencia –esencial para la fenomenología– entre evidencia adecuada y apodíctica. Podríamos pensar –a la luz de lo dicho– que la evidencia apodíctica tiene en cuenta aspectos meramente típicos, los cuales, al mismo tiempo que dejan abierto un ámbito de indeterminaciones, no censuran la capacidad de la certeza para alcanzar su blanco.

§13. Ereignistypen. El problema del inicio de la experiencia

Según Lohmar, a la teoría de los tipos de Husserl se le presenta la misma dificultad a la que se había enfrentado la filosofía kantiana: si el juicio posibilita la experiencia y ésta no es nada sin el juicio, ¿de dónde extrae éste sus conceptos y sobre qué se asienta? Frente a la solución kantiana de contar con conceptos puros del entendimiento, Husserl tiende a pensar que el juicio propiamente dicho (el juicio de la experiencia predicativa) no es el origen de la experiencia, sino que ésta se despliega en la forma de la ante-predicación, horizonte pasivo de sentido que posteriormente facilitará la aparición de una aprehensión activa y judicativa del mundo. Ahora bien, el círculo kantiano (dentro del cual quedan encerrados una materia bruta y un concepto puro) se podría presentar de nuevo en la obra de Husserl: si la apercepción típica es necesaria para el constituirse de la experiencia, ¿necesitamos postular una especie de materia informe como base para la apercepción típica? ¿De qué clase de experiencia estamos

⁴⁹ Cfr. Hua XIX/1, § 17.

⁵⁰ Cfr. Hua III/1, p. 19: «Das Bewußtsein einer Notwendigkeit, näher, ein Urteilsbewußtsein, in dem ein Sachverhalt als Besonderung einer eidetischen Allgemeinheit bewußt ist, heißt ein *apodiktisches*, das Urteil selbst, der Satz, *apodiktische* (auch apodiktisch-, „notwendige“) Folge des allgemeinen, auf den er bezogen ist».

hablando? Lohmar piensa que la apercepción típica se construye sobre una tipicidad todavía más originaria, dominada por los llamados “Ereignistypen”, una especie de tipificación elemental que no objetiva ni se sirve de objetos en sentido estricto sino que los posibilita.

Para Husserl, lo que nos afecta sensiblemente no es un mero caos sino que su permanencia, continuidad y coherencia constituyen un mundo elemental que no es necesariamente objeto de la actividad, de la atención o del juicio. Lo que tenemos que valorar es qué tipo de génesis del conocimiento pone en juego Husserl y con qué instrumentos hemos de contar para ello. Dice Lohmar: «La historia de experiencia de cada hombre comienza con sensaciones vinculadas entre sí, como el sabor característico de la leche materna y del calor ligado de un modo regular a esta leche»⁵¹. Este tipo de experiencias originarias se desplegarían así en la forma de una tipificación elemental: sabor y textura de la leche materna, sonidos, etc. Evidentemente, hablar de la experiencia de un lactante implica dar un salto, despojarnos de la carga de sentido con la que experimentamos el mundo. Si es así, ¿hasta qué punto es posible describir fenomenológicamente un horizonte de experiencia infantil o animal? Husserl nos ha dejado textos muy significativos vinculados al problema de la constitución originaria del mundo (*Urkonstitution, Urintentionalität*⁵²), que nos aportan claves muy interesantes y novedosas respecto de sus aproximaciones clásicas al problema de la génesis. En un manuscrito escrito en 1931 titulado *Método de la reconstrucción (hacia un método de una interpretación estético-trascendental)* (Hua XXXIX, p. 466), afronta explícitamente estas cuestiones: ¿Cómo hemos de pensar el inicio de la experiencia? ¿Cómo se supone que adviene el mundo para un niño?

Para responder estas preguntas, Husserl no sólo se sirve de consideraciones propias de la fenomenología trascendental, sino que además se refiere a observaciones empíricas y de carácter psicológico, a temas que propiamente exceden la esfera de lo dado con evidencia al yo. Husserl englobó este conjunto de cuestiones bajo el título “generatividad”, que había de abrazar fenomenológicamente problemas relativos al nacimiento, a la muerte, al papel de las tradiciones y antepasados en la constitución de nuestro mundo cultural, al mundo infantil y animal, etc. En el manuscrito mencionado, se refiere a dos tipos de aproximaciones al terreno de la primera constitución mundana: una indirecta y otra directa. La última se intentaría remontar a la vida infantil a través de nuestros propios recuerdos. Tras reconocer la imposibilidad de alcanzar a través del recuerdo experiencias tan primarias, intenta recorrer un camino indirecto, que es propiamente el de una fenomenología reconstructiva:

⁵¹ D. LOHMAR, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, op. cit., p. 134.

⁵² En una ocasión Husserl se refiere a la *Ur-intentionalität* en términos de “Phänomenologie der Instinkte” (Fenomenología de los instintos) que según el plan que ofrece abarcaría cuestiones relativas a la a las cinestesis, a la fenomenología de la asociación originaria, etc. (Cfr. Hua XV, p. XXXIX).

Obviamente, esta clarificación, conducida externamente a partir de los animales y de los niños, ha de realizarse a través del análisis intencional interno en la empatía y en la interrogación intencional de mi ego según la constitución originaria de su humanidad. Por otra parte, es necesaria una reconstrucción esencial de aquello que no se experimenta ni se puede experimentar directamente; la forma original de los elementos que han de reconstruirse es la primordial. Aquí *entra en juego la cuestión del método de la construcción indirecta*, la reconstrucción de un reino de la constitución que no puede ser experimentada (Hua XXXIX, p. 480).

Husserl retoma así, dentro de una nueva perspectiva, muchas de las lecciones que había impartido a principios de los años 20 y que tiempo después fueron recogidas bajo el título de *Analysen zur passiven Synthesis*. Hablamos de la relación entre la afectividad y la aparición del mundo, entre la estructura temporal originaria y las síntesis asociativas, etc.: ¿Es posible hablar de afección sin constitución? Es decir, ¿es posible que seamos afectados en un horizonte de experiencia en el que propiamente no hay objetos constituidos? Sin duda, no es fácil entender cómo podemos unificar metodológicamente interpretaciones reconstructivas, por una parte, y descripciones que pretenden ser evidentes, por otra. El propio Husserl lo reconoce:

Es muy difícil resolver de un modo metódico, esto es, llegar a unos análisis que puedan mostrar y demostrar realmente *el problema de las condiciones que posibilitan la constitución*, el problema de los *materiales originarios* [Urmaterialien] con los que la constitución opera desde siempre y que ya se han desplegado genética y originariamente. Naturalmente las observaciones externas de los otros, de los adultos, de los niños, de los lactantes, etc., nos pueden ofrecer alguna indicación; nosotros mismos –podemos recordarlo– fuimos niños y hemos crecido. [...] *El ego en un comienzo originario (el del nacimiento originario) es ya un yo de instintos determinados* (Hua XXXIX, pp. 476-477).

Podríamos concluir que, a pesar de todas sus reservas y dificultades metodológicas, Husserl no quiso despegarse de esta tensión, intentando mostrar de un modo congruente cómo la subjetividad ha de ser pensada necesariamente como un entramado de estructuras y facultades en virtud de las cuales estamos desde siempre arraigados en un horizonte mundano corporal, afectivo e instintivo:

El yo del comienzo constitutivo no es un yo-polo vacío y el comienzo de la afección no es algo absolutamente indeterminado; se trata ya de un instinto-afección. La primera intención (afecto) y satisfacción del “yo” no es algo así como un simple “impacto”, sino que se realiza en la seguridad vital materna. La constitución del primer mundo circundante también está regulada a partir de ella (Hua XXXIX, pp. 474-475).

Husserl piensa en esta afección e instintos primarios como la proto-forma de la intencionalidad, el espacio necesario para que poco a poco pueda emerger el “mundo”. Lo interesante, en mi opinión, es que el “mundo” sólo puede surgir y llegarse a revelar como un espacio de verdadera significatividad y congruencia en esta conexión elemental de vivencias, instintos y afectos que, como dice Husserl, no pueden ser pensados como un punto cero sino

como una forma primera de arraigo. «Aunque lo que afecta es el inicio de un camino originario hacia algo y hacia el origen de una cognición y de un conocimiento adquirido, sin embargo, todavía no se presenta en la forma de “algo”, de un ser que está siendo conocido; no es el objeto de una cognición, algo que hay que conocer» (Hua XXXIX, p. 483).

§14. El esquema típico universal y sus distintas concreciones

Después de haber delineado el sentido de la tipificación en Husserl y los orígenes de su formación, no podemos pasar por alto la estructura intencional en tanto que esquema típico. De hecho, todo lo que hemos ido apuntando hasta ahora colabora de algún modo a la realización de dicho esquema, a partir y desde el cual el mundo se abrirá paso de un modo normal: «El tipo más general en que como forma está encerrado todo lo particular, es el designado por nuestro esquema universal *ego-cogito-cogitatum*. A él se refieren las descripciones generalísimas que hemos esbozado de la intencionalidad, de la síntesis inherente a ella, etc.» (Hua I, p. 87). A lo largo de los párrafos 21, 22 y 34, de las *Meditaciones*, Husserl explica el sentido de esta tipicidad fundamental. El objeto intencional hace de guía trascendental, la cual, nos remite —según una universalidad— a los modos posibles de darse y, así, nos adentramos en otros tipos más particulares (percepción, memoria, fantasía, etc.) que son, en definitiva, concreciones de la tipicidad más general, la señalada por el esquema *ego-cogito-cogitatum*. De hecho, tal esquema no se puede realizar sino a través de dichas concreciones, las cuales pueden derivar en investigaciones ontológico-formales u ontológico-materiales. Las primeras abarcan «modos del “algo en general”, como lo singular y lo últimamente individual, lo universal, la pluralidad, el todo, el hecho objetivo, la relación, etc.» (Hua I, p. 87); las segundas tienen que ver con distintas regiones reales del ser real concreto individual como «cosa espacial, ser animado, etc., arrastrando tras de sí especificaciones paralelas en las correspondientes variantes lógico-formales (propiedad real, pluralidad real, relación real, etc.)» (Hua I, p. 88). Así, la fenomenología es «teoría de la constitución trascendental de un objeto en general» (Hua I, p. 88).

En la indagación constitutiva del mundo se ponen de manifiesto los distintos tipos de entes mundanos, intuiciones y formas de aprehensión, etc. Hay una unidad pacífica entre noesis y noema, entre actos y objetos intencionados de tal manera que los tipos que emergen en la experiencia no tienen nada de caótico, sino que responden a determinadas estructuras dominadas por reglas. «La subjetividad trascendental no es un caos de vivencias intencionales. Pero tampoco es un caos de tipos constitutivos, organizado cada uno en sí por referencia a

una especie o forma de objetos intencionales» (Hua I, p. 90). La percepción, por ejemplo, no sólo exige como norma necesaria la inadecuación. Que la percepción sea inadecuada no es propiamente una ley “normal”, sino absolutamente necesaria. Sin embargo, la percepción humana, por ejemplo, tiene unas características peculiares que se convierten en nuestro contexto típico perceptivo: los colores que vemos, los distintos sentidos que configuran nuestra percepción, el modo de operar de cada uno, etc. Se entiende así que la percepción sea una concreción del esquema típico universal porque nos da un *cogitatum* de un modo absolutamente peculiar, con unas connotaciones absolutamente propias, diferentes a las que el juicio, el valorar o cualquier otra forma aprehensional nos puedan dar.

Lohmar, conforme a este amplio horizonte de experiencia y ciñéndose a múltiples indicaciones husserlianas, señala en *Phänomenologie der schwachen Phantasie*⁵³ distintos sistemas de ordenación del despertar de los tipos o, por decirlo de otro modo, distintas formas de realización de la apercepción típica. La primera de ellas, por ejemplo, se refiere a la relevancia que tienen para nosotros ciertos eventos: estos se modulan en la forma del poder ser o de la necesidad. La segunda de las formas características que propone es la de la topología cotidiana por la cual ciertos hechos anticipan la aparición de otros gracias a los vínculos que se presentan entre ellos. Esta unidad puede ser espacial (algo se encuentra junto a algo), temporal (algo sucede a algo), de pertenencia (algo es propio de algo), etc. Otra de estas formas del despertar típico aperceptivo es la del “orden historiográfico” que de un modo muy especial llama en causa a la memoria, no sólo de ciertas situaciones objetivas, sino también y de un modo muy particular del valor con el que se nos presentan acontecimientos y situaciones personales.

Así, podemos entender que toda experiencia y aspecto mundano, deja en la conciencia una suerte de huella. Ya lo vimos analizando la concordancia ligada al cuerpo: todo aquello que entra en nuestro horizonte es comprendido en virtud de lo ya conocido o experimentado. De este modo, entre la pura experiencia presente de algo y su posible objetivación, acontece una trama de sentido que, en el fondo, es irreconducible a lo puramente particular o a lo puramente universal. La tipicidad (que aúna percepción, recuerdos y anticipaciones) llena así de inteligibilidad el espacio de la experiencia: todo lo que emerge del mundo y todos y cada uno de nuestros actos muestran esta conexión permanente entre el acontecer particular y su delineación y comprensión típicas.

Si todas estas formas aprehensionales típicas son concreciones de un esquema universal, ¿por qué hemos de decir entonces que el esquema *ego-cogito-cogitatum* es un esquema típico?

⁵³ D. LOHMAR, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, op. cit., pp. 146-156.

Husserl dice de él que es “el tipo más universal”. Toda intencionalidad sigue dicho esquema, está constituida por los tres términos señalados. El mundo, ya lo hemos dicho, está constituido de un modo estable conforme a una tipicidad; las objetividades que en él se puedan incluir y todos los actos intencionales señalan también sus rasgos típicos particulares que están lo suficientemente definidos como para distinguirse de otros tipos. Sin embargo, el esquema *ego-cogito-cogitatum* no parece señalar propiamente un modo entre otros de vivir la intencionalidad, sino más bien su modo genuino, aquel que articula la aparición del mundo y su asentamiento en la normalidad. Desde luego, las descripciones sobre la intersubjetividad, aumentarán o completarán el sentido de lo dicho.

CAPÍTULO TERCERO

TELEOLOGÍA Y OPTIMALIDAD

§15. Integridad y apertura de la experiencia

Si queremos ofrecer una visión completa del concepto de normalidad, a expensas de las descripciones que realizaremos en adelante acerca del mundo de la vida y de la intersubjetividad, estamos obligados a completar los sentidos ya desarrollados de la concordancia y de la tipicidad con un tercero: el de la optimalidad. Son muchas los análisis husserlianos que ponen en juego lo “normal” como habitual o concordante –por un lado– y lo “óptimo” como fuente de nuevas posibilidades prácticas y cognoscitivas –por otro. Sin duda, ambos van de la mano, aunque en ocasiones, lo normal oculta el sentido de lo óptimo; en otras, lo anuncia como tendencia. La familiaridad y el propio conocimiento de nuestras estructuras, modos de conocer y contenidos conocidos, nos arraigan en el mundo de tal manera que se anuncian y esconden constantemente múltiples direcciones en lo conocido y experimentado. Así, el carácter abierto de la vida intencional une de un modo vertiginoso –y a la vez estable– el presente con las expectativas que nacen de él: así es como lo conocido hace de brújula en el terreno de lo desconocido.

Es imposible hablar de tal apertura protencional sin tener en cuenta las descripciones husserlianas acerca de la teleología, concepto decisivo de la filosofía de Husserl para poner de manifiesto la orientación necesaria (ideal, meta, forma a desarrollar) que marca el destino elemental de toda experiencia y objetividad ligada a ella, dependiendo, claro está, del tipo de experiencias que tengamos en cuenta. Tendremos ocasión de hablar largo y tendido de este concepto y de los problemas límite que nos obliga a afrontar. Por el momento, basta entender la teleología como aquella tendencia que se anuncia en la experiencia por la cual lo presente se muestra como pudiéndose mostrar de un modo mejor mejor y más rico. ¿Nos conduce la teleología a la certeza y a la verdad o más bien está lastrada ella misma por la contingencia que parece definir toda experiencia? ¿Cómo conjugar normalidad y teleología –entendida como un proceso infinito y definido a la verdad (términos que usa a menudo Husserl)? ¿Es acaso el conocimiento un proceso sin final herido por una incertidumbre última o más bien un mapa

que nos asegura una apertura constante a la verdad? Los pasos que hemos dado hasta ahora nos han proporcionado algunos instrumentos y claves que nos permiten comprender que esta pregunta no puede desembocar en una inseguridad tan grande como para negar el orden mundano y la forma elemental en que se despliega, así como tampoco en una claridad tan grande que borre en todos los respectos toda inseguridad o confusión posibles. Aún así, todavía hemos de fijar la relación que Husserl ha pensado entre normalidad y optimalidad con el fin de indagar hasta qué punto el mundo presente apunta teleológicamente en la dirección de lo óptimo. Si es así, ¿en qué consiste la infinitud del conocimiento? ¿Logra esta teleología disipar las objeciones fundamentales de la hermenéutica o más bien las justifica? Bernet se pregunta: «¿No es más natural resignarse más que perseguir sin esperanza una tarea infinita, esencialmente incompleta?»⁵⁴.

La conciencia nunca se detiene ni se abandona a la incompreensión y, aunque la capacidad crítica quede mermada (por distintos motivos), no por ello dejaremos de vivir mundo, el cual, si es mundo, muestra a la conciencia continuas posibilidades y caras. Ante el carácter inadecuado del mundo perceptivo se revela una conexión permanente y necesaria entre lo conocido y la anticipación de lo que no es actual, de lo que no se muestra. En esta unidad consiste la integridad de la conciencia, que aprehende de un modo unitario (y en virtud de ello está a la espera) lo que sólo se da de un modo incompleto. En este carácter abierto de la experiencia se arraiga la conciencia de la optimalidad. No sólo aprehendemos unitariamente los objetos de la experiencia, sino que todos ellos se nos dan como pudiendo darse de un modo mejor y más completo. Esta relación entre lo normal y lo óptimo tiene un fundamento en la pasividad y puede llegar a impregnar y determinar todos los estratos de la vida activa. En cualquier caso, aunque el interés de esta última no se incline en determinadas circunstancias de un modo definitivo por la voluntad de conocer, la tensión entre la vida normal y la óptima nunca desaparece por completo. El pasado y el por-venir delinean así el sentido de la relación mencionada entre lo “usual” y lo “óptimo”:

Uno de los grandes logros de Husserl es que la integridad de los objetos sale a flote no solo porque sus cualidades emergentes hayan sido retenidas y preservadas en la memoria, sino también porque nuestra experiencia abraza una anticipación de lo que el objeto es “en sí mismo”. Esto significa que la integridad de los objetos puede ser entendida no sólo en los términos de una historia, sino también en los términos de una proyección del objeto en su estado óptimo. La optimalidad nos traslada desde lo “habitual” hasta lo “normal”, completando lo retencional con lo protencional y extendiendo así lo que ha sido el caso hacia la anticipación de lo que debería ser el caso⁵⁵.

⁵⁴ R. BERNET, “Perception as a teleological process of cognition” en A.-T. TYMIENIECKA (Ed.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, (Analecta Husserliana 9), Reidel, Dordrecht/Boston/London 1979, p. 130.

⁵⁵ D. WELTON, *The other Husserl*, op. cit., p. 305.

Ya hemos dicho que la teleología propia de la vida perceptiva y de la conciencia en general no se decanta totalmente del lado de la responsabilidad del sujeto. Si hay teleología es precisamente porque el sentido de lo que se muestra nunca se limita a lo que se muestra sensiblemente. El lado posterior de la librería que ahora miro no se me da visualmente; sin embargo, cuento con él a partir del lado anterior. Antes de subrayar el segundo aspecto, el de la responsabilidad, conviene precisar que la teleología, según Husserl, tiene ante todo un carácter estructural. Esto es, independientemente de los contenidos particulares anticipados, el presente nunca emerge clausurado en sí mismo. Si así fuera, el sentido de mundo se vería reducido de un modo drástico –por no decir que sería aniquilado. Lo anterior reenvía a lo posterior, el presente al pasado y al futuro, etc. La teleología no es orientación a aprehender la librería exactamente de este modo o de este otro; la teleología se pone de manifiesto ciertamente en tales anticipaciones concretas, pero no se identifica exclusivamente con ellas. Tiene un carácter más general arraigado en la forma de la experiencia por el cual se espera que el mundo tenga una unidad, se espera que la certeza se pueda restablecer cuando haya sufrido alguna fractura, etc.

Aceptando esta estructura multi-direccional, la optimalidad se ofrece a cada vida subjetiva de un modo muy concreto. A pesar de ello, lo óptimo se anuncia (no se impone) y no asegura un conocimiento absoluto. Todas las posibilidades que se asoman en el presente, en la trama de experiencias y recuerdos, lo hacen particularmente, respetando la dinámica subjetiva de la conciencia individual. Ciertamente, como ya dijimos en el apartado dedicado al cuerpo, lo cercano se puede alejar, lo lejano se puede acercar, lo borroso hacerse nítido, lo oculto mostrarse, etc., pero todas estas posibilidades emergerán según *mi* situación y experiencias personales: lo que *yo* espero, lo que *yo* creo que advendrá, etc. En este entramado de posibilidades, una misma situación perceptiva, por ejemplo, puede decir cosas muy distintas a cuantos la viven contemporáneamente, dependiendo de los conocimientos acumulados, de las expectativas fundadas, etc. Ahora bien, independientemente de que determinadas expectativas se realicen o no, lo importante es reconocer que la experiencia está totalmente inmersa en rendimientos óptimos: desde la tribuna vemos mejor un partido de fútbol, con determinados coches viajamos mejor, en este sofá estoy más cómodo, etc. Respecto de tales esperas, cabe identificar qué experiencias o contenidos responden satisfactoriamente, óptimamente, y cuáles no: «La percepción tiene su horizonte perceptivo y su propia cercanía relativa; en relación a ella, tiene su *Optimum* a alcanzar» (Hua XXXIX, p. 204). Toda nuestra vida se realiza constantemente en esta tensión, que no es igual para todos ni toma cuerpo a partir de los mismos intereses. De hecho, si éstos cambian, también puede cambiar la consideración de lo

óptimo: «*En el cambio de la situación de interés, cambia el Optimum*» (Hua XXXIX, p. 204). Si lo que quiero no es tener una perspectiva amplia del campo de juego, sino ver de cerca a los jugadores, entonces me convendrá bajar desde la tribuna a los primeros asientos, por ejemplo.

Nota bene. Si esta continua apertura y posibilidades de mejora determinan toda experiencia presente, ¿será entonces imposible hablar de conocimientos absolutos? ¿Coincide el tipo de conocimientos óptimos con el de los adecuados o absolutos?

Me gustaría mostrar que el uso husserliano del ideal de la verdad absoluta que actúa teleológicamente sólo puede ser comprendido sobre la base de la conciencia que Husserl tenía de la finitud del conocimiento humano. El hecho elemental desde el que Husserl parte es la posibilidad del error y la tensión entre el deseo de un conocimiento absoluto y la necesaria frustración de tal deseo. Husserl no pretende anular esta tensión con el ideal del conocimiento anticipado teleológicamente. Al contrario, una forma plenamente responsable de la praxis cognoscitiva consiste en aceptar totalmente tanto esta tensión como la infinita tarea filosófica correspondiente⁵⁶.

El carácter óptimo de lo dado no coincide con el de la adecuación. Ciertamente, caben intuiciones adecuadas, esto es, absolutas, como las propias vivencias o la intuición de determinadas generalidades. Muestran todo lo que muestran sin esconder nada. Otros tipos de intuición, como la percepción, nos acercan lo trascendente desde un punto de vista esencialmente inadecuado. El proceso teleológico de la percepción nunca puede esperar alcanzar la adecuación. Si hay percepción, entonces no hay adecuación y viceversa: «Si el *telos* de la percepción es un conocimiento adecuado de la cosa en sí misma, entonces la percepción se convierte en una tarea infinita e irrealizable»⁵⁷. Podemos decir que lo real emerge como lo idéntico de todas las percepciones posibles (que emergen como posibles) a partir de los *Optima* que indican o conforman la idea de lo más perfecto (Cfr. Hua XXXIX, p. 204). Es interesante esta anotación porque, si bien es cierto que el objeto de la percepción siempre es susceptible de corregir nuestras aproximaciones previas, sin embargo, él mismo se nos da como real en la medida en que la conciencia no sólo nos ofrece un más y un menos, algo mejor y peor respecto del mismo, sino que además nos ofrece una idea regulativa del mismo objeto, una consideración global de sus posibles apareceres, esto es, una consideración amplia de los cambios que puede sufrir el objeto sin que deje de ser eso que consideramos de él en el presente. Sin embargo, como ya dijimos, esto no implica que del objeto de la percepción – precisamente en virtud de su inadecuación– quepa una aprehensión óptima (en tanto que una idea que excluye por naturaleza la corrección). De la cosa perceptiva cabe el más y el menos, mejor y peor –respecto de las aproximaciones posibles– pero nunca lo óptimo como una

⁵⁶ R. BERNET, “Perception as a Teleological Process of Cognition”, op. cit., p. 119.

⁵⁷ Ivi, p. 130.

perspectiva omniabarcante perfectamente realizada que dé perfecta cuenta de todas y cada una de las perspectivas posibles. Lo óptimo queda anticipado (y no realizado) precisamente a partir del carácter inadecuado; así, proyectamos o delineamos (pasivamente por principio, aunque también podemos hacerlo activamente) múltiples perspectivas que sostienen la cosa perceptiva y la ofrecen como real.

§16. Teleología y normalidad

Dada la estructura teleológica de la experiencia, ¿cuáles son los procesos teleológicos más elementales? ¿En qué sentido cabe una normalidad o a-normalidad acerca de ellos? ¿Hacia qué optimalidad apuntan? Steinbock subraya cómo en la institución de nuevos órdenes, lo que antes era a-normal se puede tornar normal y, así, introducir su propio *telos*⁵⁸. Desde luego, nuevos órdenes y nuevos intereses generan teleologías propias. ¿Hay algún límite para estos nuevos órdenes? ¿Hay algún criterio que nos permita identificar la optimalidad correspondiente a ellos? Mucho antes de órdenes particulares, los cuales pueden estar motivados por intereses y objetivos dispares, Husserl habla de una teleología mundana elemental: la tendencia a la concordancia, la cual es la forma teleológica de la experiencia. Ciertamente, el conjunto de nuestras experiencias y conocimientos adquiridos puede despertar múltiples anticipaciones. Todas ellas, matiza Husserl, se realizan sobre una dirección elemental, la cual es asumida y vivida como la dimensión normal de tal tensión. «Dentro de nuestro mundo de la vida tenemos en una perspectiva dóxica (en la perspectiva acerca del ser y del no ser) concordancia y conflicto; pero el conflicto se ha de superar a través de la verdad común que se revela sobre el terreno siempre presente de la concordancia a través de la inducción y de una experiencia coherente» (Hua XXXIX, p. 340). Así, los modos del despertar típico que hemos indicado en el capítulo anterior, además de delinear un espacio dentro del cual se nos imponen objetos y eventos, delinear múltiples posibilidades que esperan confirmarse y enriquecerse en el tiempo. «La vida en su conjunto y la actividad de la auto-constitución y de la constitución de objetos están guiadas por un telos, están orientadas hacia la consecución de la consistencia o de la armonía»⁵⁹.

¿Cuál es la armonía o concordancia más elemental? A pesar de la relatividad que los acompaña, subjetividad y mundo se entrelazan de un modo pacífico, tendiendo una y otro a

⁵⁸ Cfr. A. STEINBOCK, “Generativity and the Scope of Generative Phenomenology”, en D. WELTON, *The New Husserl: a Critical Reader*, op. cit., p. 294.

⁵⁹ D. CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, op. cit., p. 35.

una concordancia estable. Esta es la teleología immanente, la que acompaña a toda experiencia subjetiva, la que nos abre al mundo. Propiamente tendríamos que indicar un sistema de distintos órdenes teleológicos, los cuales confluyen en la “idea” de mundo y la enriquecen y llenan de sentido. De este modo podemos hablar de la aprehensión «de una teleología universal [...], en tanto que una intencionalidad universal que se cumple concordantemente en la unidad de un sistema total del cumplimiento» (Hua XV, p. 595). Respecto de estos sistemas de cumplimiento, Husserl señala la *Triebintentionalität* [intencionalidad instintiva] como el nivel primordial, el cual ya arrastra consigo una teleología que comienza a abrirnos al mundo y a los otros de una forma primaria: «La primordialidad es un sistema instintivo» (Hua XV, p. 594); «¿No deberíamos presuponer una intencionalidad instintiva universal» (Hua XV, p. 595) como vida del yo, como vida pre-egológica? Cinestesis originarias, instintos originarios que configuran nuestra vida primitiva; no sólo la vida inmediatamente posterior al nacimiento biológico, sino también toda nuestra vida intencional madura: si bien en la forma de una compleja arquitectura, la subjetividad sigue arrastrando sin cesar momentos de afectividad elemental: sensaciones de calor y frío, hambre, dolor u otras muchas afecciones presentadas pasiva y no objetivamente. Nam In-Lee recuerda que los órganos de sentido son lugar de efectuación tanto de los instintos objetivadores como de los no-objetivadores, rasgos que perviven a lo largo de la vida del yo. Esta intencionalidad originaria, de la que no nos podemos extender más en estas líneas, se orienta mundanamente: «La intencionalidad de los instintos propia de las mónadas pertenece a su ser y a su vida mundana; su cumplimiento está orientado mundanamente» (Ms. C, p. 169). Aunque la afección pueda no ser consciente y el pre-yo sea un centro ciego de instintos originarios, hemos de aceptar que dicho centro y dichas afecciones colaboran en la aparición de mundo. Husserl reúne todas estas cuestiones vinculadas con el primer aparecer del mundo bajo el tema “nacimiento trascendental” [*die transzendente Geburt*], inicio de la génesis trascendental. De este modo expresa Nam In-Lee la relación entre el sistema de instintos originarios y la teleología: «Según la esencia de la intencionalidad instintiva [...], está dirigida como *telos* al mundo»⁶⁰.

Lo “afectante” que comienza así a abrirse y entrelazarse con la subjetividad corpórea gana consistencia y objetividad en grados muy distintos. Lo hemos visto en el capítulo del cuerpo y en el de la tipificación. Pero para Husserl la tendencia a la concordancia no es sólo una posibilidad entre otras, sino más bien una ley de la constitución del mundo: desde su aparecer primigenio hasta las formas más altas de la constitución intersubjetiva y social. Podríamos decir sintéticamente que la conciencia no soporta la incertidumbre, las ilusiones o los errores a

⁶⁰ NAM-IN LEE, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, op. cit. p. 169.

los que de un modo o de otro estamos sometidos. Sin embargo, la presencia de esta tendencia no implica obviamente que se realice satisfactoriamente o de un modo completo en todos los instantes de nuestra vida: «La concordancia es concordancia de mi experiencia, de mi experiencia individual y, por ello, debe ser concordancia de toda experiencia» (Ms. C, p. 409). Pasividad y actividad se entrelazan de un modo muy particular en la obra de Husserl. Por esta razón, desde su punto de vista, el ímpetu por vivir en concordancia con uno mismo y con los otros –como veremos a continuación– nos arrastrará incluso a consideraciones de carácter ético: «la forma más alta de la vida humana es, según Husserl, la búsqueda de una auto-responsabilidad absoluta»⁶¹.

Husserl hablará así de una auto-constitución de la subjetividad trascendental como un dirigirse en infinito a la “perfección”, a la verdadera autoconservación. Esta es la encrucijada, decisiva para la última parte de nuestro trabajo, en la que dos caminos esenciales se dan encuentro: por una parte, la tendencia a conocer el mundo; por otra, la tendencia a conocerse a sí mismos y –sobre todo– a buscar la satisfacción de la propia vida en su dimensión práctico-ética. La teleología es así la forma de todas las formas que se despliega sin cesar en nuestra propia constitución. Ciertamente, en la medida en que nuestro conocimiento sea incompleto, en la medida en que el mundo de la percepción sea esencialmente inadecuado, en la medida en que la propia vida esté obligada a crecer y a superar el límite y las contradicciones que la acechan, la teleología encuentra el camino libre para actuar. En primer lugar, no hay que dar por descontado la presencia del límite: sólo un ser racional es consciente de un modo definitivo de sus limitaciones. Si la sensibilidad inundara nuestro entero flujo de conciencia, no habría espacio para las representaciones o las anticipaciones. La misma presencia de la inadecuación –aunque responde a motivos materiales– exige la presencia de la razón, de la intencionalidad como lectura abarcadora e inteligente del mundo. En segundo lugar, el mismo límite nunca es vivido con resignación, sino siempre en una tensión con las exigencias de la propia subjetividad: exigencias de auto-conservación, conservación material, conservación racional, etc. Para Husserl la imbricación entre razón y vida subjetiva es total. Parece que la segunda apunta a la primera y la exige de algún modo. Evidentemente, en este punto nos encontramos con algunos límites difíciles de esclarecer, los cuales atañen a nuestro propio origen, a nuestra constitución racional y onto-genética, etc. Las exigencias de la razón evidentemente emergen ante una situación relativamente precaria, pero dicha situación no explica totalmente el porqué de la razón, su apertura y su luz, incógnitas que el pensamiento de Husserl no ha afrontado directamente. Desentrañar el “funcionamiento” de la razón y de la

⁶¹ R. BERNET, “Perception as a Teleological Process of Cognition”, op. cit., p. 131.

vida intencional en general (sus leyes, sus modos de operar) no coincide exactamente con preguntarse por su origen, por el origen de una teleología que se nos impone con claridad pero que no deja de tener un fondo de misterio. Evidentemente, la co-constitución (originaria) del mundo y, por lo tanto, la “aparición” en escena de los otros, ilumina algo esta cuestión al mismo tiempo que genera más preguntas.

§17. Teleología e intersubjetividad

«La teleología abraza a todas las mónadas», afirma Husserl con decisión. ¿Qué quiere decir esto? Que la teleología que nos lanza al mundo, aquella que es tensión concordante mundana, es absolutamente dependiente de la intersubjetividad, de la conciencia de pertenecer a un mundo que es mundo para otros *alter ego*. Teleológicamente, la idea de mundo está entrelazada necesariamente con los otros. Un mundo espacio-temporal referido en exclusividad a la sola subjetividad es un sinsentido. Si tal mundo es aprehendido en su espacio-temporalidad, entonces necesariamente será aprehendido como siendo un mundo posible para otras subjetividades. Además, esta forma intersubjetiva del mundo reclamará en pasos sucesivos la presencia de los otros de un modo concretamente activo: comunicación, verificación, discusión, etc., actividades éstas y disposiciones posibilitadas ya por un mundo estable y alumbrado intersubjetivamente.

Vemos así que el mundo es sólo mundo en la armonía de las subjetividades. Los propios procesos teleológicos propios se interconectan pacíficamente con el resto, hasta llegar a lo que Husserl ha llamado “comunalización” [*Vergemeinschaftung*] o unidad de las mónadas. Veremos con detenimiento cómo la concordancia mundana nunca es concordancia meramente individual, lo cual quiere decir que la normalidad y su despliegue teleológico, si bien tiene un asiento en la mera vida subjetiva, nunca puede limitarse a ésta. En la medida en que haya un orden mundano asentado en la experiencia, éste estará esencialmente abierto a los otros, abierto al reconocimiento ajeno, abierto a la verificación de los *alter ego*. De hecho, si pensamos en el “mundo de la fantasía” (dominado y encerrado literalmente en la propia corriente de vivencias), la conciencia que tenemos de él no es propiamente la conciencia de un mundo. Su clausura radical (o esencial) a los otros le veda esa particularidad elemental del mundo de la intersubjetividad: el reconocimiento de un mismo horizonte, el reconocimiento mutuo en el espacio de la percepción. Por otra parte, el mismo mundo de la fantasía es constituido sin esa pretensión. No podría ser de otra manera ya que la unidad con los otros hombres en el mundo perceptivo no es una idea o un ímpetu sino una efectividad continuamente confirmada. El

mundo de los sueños, como veremos en la tercera parte, arrastra consigo dificultades más complejas, precisamente por la certeza dóxica de estar viviendo en él el mundo real. Más allá de la percepción del mundo físico, el mundo espiritual y el mundo de las objetivaciones también puede ser comunicado y compartido en el espacio de la intersubjetividad: es aprehendido y co-constituido en la trama intencional de la intersubjetividad. *«La comunidad y la relación entre todas las mónadas en la unidad de un desarrollo universal, desarrollo en la forma de los mundos monádicos correspondientes. Cada mundo ha constituido intencionalmente en sí un mundo objetivo (tiempo y mundo) con los otros sujetos que en él viven [hineinleben]»* (Hua XV, p. 593).

En la segunda parte de este trabajo tendremos ocasión de examinar el problema de la concordancia en relación con la constitución del mundo intersubjetivo (ya sea el mundo histórico en todas sus vertientes o el mundo vinculado a la realidad de los otros cuerpos, también teniendo en cuenta el mundo animal). Si bien el marco de la intersubjetividad no es en absoluto marginal en el intento de Husserl de dar cuenta del mundo, creemos que las reflexiones que hemos conducido hasta ahora con la ayuda de algunos manuscritos relativos a la normalidad nos han permitido alcanzar conclusiones importantes, las cuales encontrarán una prolongación en el marco de la intersubjetividad.

Podríamos decir que el fundamento teórico de la normalidad se asienta en los factores señalados en esta primera parte (concordancia, tipicidad y optimalidad). Como veremos, todos ellos nos proporcionan una visión global de las claves interpretativas del concepto de normalidad. Todos estos factores, en permanente conexión, colaboran para la realización del mundo y del mundo personal. Si la concordancia habla de un orden elemental, del orden necesario para que advenga y se constituya algo, la tipicidad ya nos ofrece una primera conexión con la historia, con la historia particular de cada hombre. El conocimiento no se puede explicar sin esta síntesis siempre misteriosa y, en cierta medida, inabarcable, entre lo personal y lo universal. La optimalidad atraviesa estos sentidos y les confiere una dirección ideal, una tensión que continuamente tendrá que ser revisada a la luz de la propia experiencia y a la luz de lo que acontezca en el espacio de la intersubjetividad. De hecho, esta es la dirección que afrontaremos en la segunda parte, en la que todos estos factores descritos confluirán en la idea de la “familiaridad”.

SEGUNDA PARTE

NORMALIDAD E INTERSUBJETIVIDAD

CAPÍTULO PRIMERO

LA CONSTITUCIÓN NORMAL DEL MUNDO EN EL MARCO DE LA INTERSUBJETIVIDAD

Después de haber introducido el problema de la intersubjetividad, en esta segunda parte lo afrontamos directamente, ampliando la caracterización de la experiencia que hicimos en la primera parte. En el primer capítulo proponemos una discusión acerca del papel que la intersubjetividad ocupa en la obra husserliana para comprender hasta qué punto su método fenomenológico contaba con ella. A continuación expondremos por qué intersubjetividad y normalidad confluyen en la constitución de distintas dimensiones del mundo o, más concretamente, del mismo mundo espacio-temporal y de todo lo que se delinea a partir de él. En el segundo capítulo desarrollaremos la idea de la normalidad a la luz del sentido de familiaridad, poniendo de manifiesto algunos aspectos constitutivos del mundo de la vida, que pone en una tensión permanente el mundo propio con los mundos ajenos. Esto nos dará pie para introducir el problema de la universalidad a la luz de la relatividad propia del mundo de la vida. Precisamente este asunto nos introducirá en la discusión final acerca del sentido que Husserl da al concepto de “historia”, íntimamente ligado al de normalidad, lo cual nos llevará a confrontar explícitamente algunos de los puntos que habitualmente han sido fuente de discusión entre la tradición fenomenológica y hermenéutica.

§18. La reducción primordial y el lugar de la intersubjetividad en la quinta meditación cartesiana

Siguiendo el recorrido que el propio Husserl presenta en las *Meditaciones*, nos topamos con el siguiente orden de cuestiones:

1) Meditación primera: *epoché* o reducción egológica. Se ponen entre paréntesis todas las ciencias y teorías. Reconstitución del mundo al *ego cogito* e interpretación de este como subjetividad trascendental. Aceptación del criterio de la evidencia apodíctica como medio a través del cual proceder.

2) Meditación segunda: descripción de las estructuras universales relativas a dicho campo de experiencia trascendental [*das transzendente Erfahrungsfeld*]; puesta en escena de la problemática constitutiva (Meditación tercera) y desarrollo de los problemas constitutivos del ego trascendental (Meditación cuarta).

3) Meditación quinta: constatación de la presencia de los “otros”. En el mundo que tengo “ante” mí no sólo me encuentro con cosas; también me topo con cuerpos a través de los que se expresan otras subjetividades. Las otras mónadas, además, participan activamente en la constitución del mundo. El mundo que describe la subjetividad trascendental es un mundo constituido en el seno de una comunidad de mónadas.

4) Sin embargo, este último punto no conduce a Husserl a deshacer el camino recorrido hasta ahora. Todo lo contrario. Para no disolver la perspectiva y el impulso iniciales acerca del lugar privilegiado del *ego*, Husserl efectúa una segunda *epoché* o “reducción primordial”¹. En las *Meditaciones* Husserl se refiere a ella como la reducción a la esfera de lo propio [*Eigenheitsphäre*]. Esta *epoché* es necesaria a ojos de Husserl por dos razones: en primer lugar, para explicar la génesis de la aprehensión subjetiva del *alter-ego*. En segundo lugar, para esclarecer en qué sentido la aprehensión del *alter-ego* está relacionada con la constitución intersubjetiva del mundo. Así, la quinta meditación cartesiana encierra dentro de sí estos cuatro momentos: constatación de los otros; reducción a la esfera de lo propio; análisis de la aprehensión de la alteridad y, por último, explicitación y descripción de la intersubjetividad trascendental o comunidad de las mónadas [*Gemeinschaft der Monade*] como relativa a la constitución intersubjetiva del mundo².

¹ En el texto de las *Meditaciones*, Husserl no se sirve del término “*primordial*”, sino que utiliza “*primordial*”. Dorion Cairns tradujo este último al inglés como “*primordial*”. A nuestro entender la traducción es correcta. Hay que tener en cuenta –como dificultad añadida– que Husserl utiliza equívocamente el término *primordial*. En ocasiones se sirve de él para referirse al mundo pre-dado (punto primerísimo de las investigaciones fenomenológicas), esto es, a todo aquello que poseemos en el presente (significados culturales, históricos, mundo como producto intersubjetivo, etc.): cfr. Hua XV, p. 436 o Hua XXXIX, p. 344; en otras ocasiones, para designar la esfera relativa a la subjetividad trascendental tras la realización de la segunda *epoché* e, incluso, en otras para designar determinadas estructuras de la vida intencional (las supuestamente primigenias en orden temporal) como la *Triebintentionalität* (intencionalidad de los impulsos): «Die Primordialität ist ein Triebssystem» (Hua XV, p. 594). Nosotros nos serviremos en este caso de la segunda acepción, la que hemos mencionado en el texto y que Husserl identifica en la V meditación como *primordial* y normalmente –en el resto de textos y manuscritos– como *primordial*.

² Schutz lo explica del siguiente modo: «Esto significa que uno hace abstracción no solo de los otros, en tanto que seres vivientes, sino también de todo lo que esté referido a otras mentes (como por ejemplo los objetos culturales que determinan o co-determinan mi mundo fenoménico), y del carácter del mundo que me queda en tanto que un mundo para todos. Después de efectuar esta “segunda *epoché*”, permanecen en el campo temático solo las intencionalidades actuales y potenciales en las que el ego es constituido en su “esfera de lo propio” (“*Eigenheit*”); por ello permanece siempre un estrato uniformemente interconectado del fenómeno “mundo” que ya no es, por supuesto, mundo para todos, sino “una naturaleza reducida a la esfera egológica de lo propio” (“*eigenheitlich reduzierte Natur*”). Dentro de este universo de lo que particularmente es mío (*des Selbst-eigenen*), un “mundo trascendente” aparece como, por decirlo así, una trascendencia inmanente, la cual todavía es una parte determinante de mi propio ser concreto. Por esta razón, Husserl la llama mundo o trascendencia primordial» (A.

De este modo, tomando como hilo conductor el texto de las *Meditaciones cartesianas*, se vislumbra la importancia que Husserl concede a las distintas reducciones (la primera, la “egológica” o “fenomenológico-trascendental”; la segunda, la llamada “primordial”): ellas nos habrán de guiar, en primera instancia, desde la conciencia del mundo al fenómeno del mundo y, en segunda instancia, desde el fenómeno del mundo a lo poseído exclusivamente de manera evidente. Al inicio de este recorrido se muestra cómo la conciencia de mundo se articula según tres términos inseparables: *ego-cogito-cogitatum*³. Sin embargo, la existencia de otras subjetividades parece que pone en crisis este esquema o, al menos, nos obliga a una remodelación fundamental del mismo. Si las subjetividades ajenas fueran meros objetos del pensar (*cogitata*), entonces la sombra del solipsismo se alargaría en exceso; si, por el contrario, fueran concebidas como *alter ego*, entonces el esquema original (*ego-cogito-cogitatum*) tendría que sufrir cambios esenciales.

En las primeras meditaciones Husserl se aferra con firmeza a una perspectiva que podríamos denominar “solipsista” por la cual la subjetividad trascendental es concebida como el eje en torno al cual gira el mundo entero. En cambio, en otros muchos textos⁴ e, incluso, en la quinta meditación, Husserl dedica múltiples descripciones a la intersubjetividad trascendental, la cual parece hacerse paulatinamente con el papel de protagonista, desbancando así el lugar privilegiado que la fenomenología trascendental había otorgado desde sus inicios a la mera subjetividad. En realidad, la quinta meditación cartesiana, se mueve entre ambos extremos. En esta introducción intentaremos entender si dicha meditación nos da las claves necesarias para aclarar dicha disputa *inter partes*. A continuación expondremos en tres puntos las principales dificultades y problemas que se desprenden de ella:

I) Si tomamos el mundo como modelo (el mundo pre-dado, se entiende) e intentamos reconducirlo al *ego cogito* nos encontramos con un excedente: no todo lo que consideramos parte de nuestro mundo se remite directamente a las experiencias del propio yo. Por un lado, en nuestro mundo reconocemos la presencia de otras subjetividades; por otro, sabemos que gran parte de nuestras consideraciones mundanas dependen directamente de dichos sujetos: poseemos el mundo en una relación continua con ellos y arrastramos significados, contenidos

SCHUTZ (Ed.), *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica 22), The Hague 1975, p. 57.

³ Dermot Moran subraya el lugar privilegiado del ego: «El ego es la fuente de toda experiencia y, por lo tanto, también la fuente del mundo mismo» (D. MORAN, *Edmund Husserl, Founder of Phenomenology*, Ma: Polity Press, Cambridge & Malden 2005, p. 231).

⁴ Cfr. Hua IX, p. 344: «Die transzendente Intersubjektivität ist der absolute, der allein eigenständige Seinsboden, aus dem alles Objektive, das All des objektiv real Seienden, aber auch jede objektive Idealwelt, seinen Sinn und seine Geltung schöpft». Este texto, perteneciente a las *Amsterdamer Vorträge*, se remonta a 1928.

y tradiciones que ellos mismos nos han comunicado. Así, nuestro mundo incluye una multiplicidad de subjetividades que inciden en el significado y contenido del mismo. Esta referencia a los otros empuja a Husserl a tratar temáticamente el problema de la intersubjetividad. Por lo pronto, podemos decir que en sus textos se entrecruzan dos perspectivas fundamentales: por un lado, el mundo se nos da como algo esencialmente abierto a un nosotros. Así, mi mundo nunca es un mundo totalmente privado, sino que porta en muchos respectos el sello de lo público. Por otro lado, este hecho nunca llega a anular la perspectiva de la primera persona: «el mundo en tanto que “mundo para todos nosotros” es primariamente “mi” mundo. Este hecho primario, dice Husserl, debe ser afrontado por el filósofo, y éste no debe apartar su mirada de él ni por un momento»⁵.

En un primer vistazo, admitimos sin muchos problemas la compatibilidad de ambas perspectivas. Podríamos sintetizarlo de este modo: el mundo de la intersubjetividad no cancela la perspectiva del ego sino que se asienta necesariamente en ella. O dicho de otro modo: la perspectiva del “nosotros” es sólo posible desde un “yo” que se sabe en relación con otros. De este modo, por mucho que reconozcamos actividades comunes o significados dependientes de determinadas tradiciones, la subjetividad se tiene en todo momento de un modo privilegiado. Al mismo tiempo sabemos que la intersubjetividad no es una conciencia individual, como si se tratara de una especie de sujeto agrandado; más bien, la intersubjetividad es la conciencia que la subjetividad singular tiene respecto de los otros egos como co-constituyentes del mismo mundo: «Sólo mi experiencia de otro sujeto y mi relación con él, y aquellas experiencias mías que presuponen al otro, merecen realmente el nombre de “intersubjetivas”»⁶. El siguiente texto de las *Meditaciones* resume lo dicho:

En mí, pues, en todo caso, en el marco de mi vida pura de conciencia reducida trascendentalmente, tengo experiencia del mundo y, al mismo tiempo, de los otros; y, según su propio sentido de experiencia, no en tanto que, por así decir, un producto mío, sintético y privado, sino en tanto que mundo extraño a mí, *intersubjetivo*, existente para todos, accesible en sus objetos a todos. Y, sin embargo, cada cual tiene sus experiencias, sus fenómenos y unidades fenoménicas, su fenómeno del mundo; mientras que el mundo experimentado, en sí, se encuentra frente a todos los sujetos que tienen experiencia de él y a todos sus fenómenos de mundo (Hua I, p. 123).

II) La segunda dificultad, que se desprende del primer punto, tiene que ver con las dos reducciones que ya mencionamos en la introducción: la reducción al *ego cogito* (“reducción

⁵ A. SCHUTZ (Ed.), *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, op. cit., p. 54.

⁶ D. ZAHAVI, “Husserl’s Intersubjective transformation of transcendental philosophy”, en D. WELTON (Ed.), *The new Husserl: a critical reader*, op. cit., p. 235. Véase también Hua VI, p. 206: «Das Bewußtsein der Intersubjektivität muß also zum transzendentalen Problem werden; aber es ist wieder nicht abzusehen, wie es das werden kann, es sei denn durch ein Mich-selbst-befragen».

fenomenológico-trascendental”) y la reducción a la esfera de lo propio (“reducción primordial”). ¿Quedan justificadas estas reducciones por la perspectiva (primariamente) subjetiva con la que el mundo intersubjetivo nos es dado? Tras la segunda *epoché*, que podemos entender como una suerte de radicalización de la primera, Husserl se sirve de una abstracción para alcanzar lo concreto del mundo, esto es, el mundo en su perspectiva intersubjetiva. ¿En qué consiste esta abstracción? En una puesta entre paréntesis de todo elemento dependiente de las subjetividades ajenas con el fin de mostrar cómo la subjetividad dispone del mundo ofrecido intersubjetivamente. ¿Es acaso posible esta abstracción? Si el “mundo” es un mundo constituido intersubjetivamente, ¿es posible dar un paso hacia atrás, reconocer los elementos que dependen primordialmente de la subjetividad y describir la relación entre éstos y el todo del mundo, todo que llamaría en causa precisamente a la constitución intersubjetiva?

La esfera de lo propio es claramente, en este sentido, un producto de la abstracción. Pero esta abstracción es necesaria metodológicamente porque nos permite situar en un orden correcto un sentido primario de la palabra “yo” y un sentido secundario que se refiere a cualquiera que sea otro para mí. De aquí que no sea útil intentar que lo que Husserl denomina “esfera de lo propio” corresponda a alguna “etapa” [*stage*] que la psicología infantil o el psicoanálisis nos permiten distinguir⁷.

Ricoeur, en este caso, justifica el método de la reducción primordial en virtud de la primacía del yo, primacía que, como hemos dicho, no desaparece en ningún momento, ni siquiera en una consideración intersubjetiva del mundo: «Hay algo “extraño” porque hay algo “propio”, y no al contrario. El sentido “ego” se transfiere desde mí al otro, si acaso es verdad que el otro es “alter ego”»⁸. Todavía, sin embargo, queda abierta la pregunta acerca de la posibilidad efectiva de dicha reducción. Alfred Schutz, en este punto, es muy crítico con la propuesta de Husserl. ¿Cómo es posible, se pregunta –dado que desde siempre contamos con los otros, y el mundo emerge continuamente ante un nosotros–, hacer depender enteramente la constitución de los otros y del mundo de un “material” totalmente subjetivo?: «La idea de concordancia [*congruence (Einstimmigkeit)*] presupone que el comportamiento de los otros puede ser tipificado según modelos de normalidad –una normalidad que, sin embargo, puede estar basada en los “productos” y contextos funcionales de otras subjetividades– y, por ello, debería haberse puesto entre paréntesis con la segunda *epoché*»⁹. La conclusión de Schutz es que el intento de Husserl por “explicar” o “derivar” la intersubjetividad a partir de la subjetividad trascendental es irrealizable. Sin embargo, su propia solución nos deja un tanto perplejos:

⁷ P. RICOEUR, *Husserl: an Analysis of his Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 1999, pp. 120-121.

⁸ *Ivi*, p. 119.

⁹ A. SCHUTZ (Ed.), *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, op. cit., p. 66.

«Tenemos que suponer que la intersubjetividad no es un problema constitutivo que pueda resolverse dentro de la esfera trascendental, sino más bien un dato [*datum* (*Gegebenheit*)] del mundo de la vida»¹⁰.

Si aceptamos el punto 1, esto es, la centralidad del ego en la vida intersubjetiva, la pregunta que debemos afrontar es la siguiente: ¿es acaso posible una reducción primordial? ¿Es posible distinguir aquello que es propio, absolutamente propio de aquello que no lo es? ¿Es posible dar cuenta de la intersubjetividad partiendo de la esfera de lo propio (*Eigenheitssphäre*)? Como muchos autores han subrayado, la dificultad y extensión de la quinta meditación no nos ayuda en el intento de responder a estas preguntas. En cualquier caso, la objeción de Schutz, a mi entender, está fuera de lugar: que contemos desde siempre con los otros y que nuestro modo de aprehender tanto individuos como comunidades dependa, al menos en parte, de experiencias vividas ya en un mundo intersubjetivo, no impide que desaparezca automáticamente el papel constitutivo de la subjetividad en relación con los otros egos. No obstante sea tremendamente difícil identificar con exactitud algo así como lo “primordialmente propio”, Husserl defiende en todo momento el papel constituyente de la subjetividad. La *epoché* y la reducción primordial no son sino un ejercicio que pone de manifiesto distintos niveles en la constitución de nuestro mundo y, con él, de nuestro mundo intersubjetivo.

Para comprender el problema de la constitución y su posibilidad respecto de las otras subjetividades, es importante no perder de vista el significado de la centralidad del ego de la que hemos hablado en el punto 1, ya que arrastra consecuencias decisivas de cara a la realización del proyecto fenomenológico. La primordialidad es un nivel elemental en la serie de contenidos y vivencias que dominan la vida de conciencia. Lo que pretende la reducción primordial es aislar tales contenidos. Si tal operación resulta compleja se debe a que el espacio de lo primordial se confunde y entrelaza con el del mundo objetivo, es decir, con el conjunto de operaciones y productos dependientes de las otras subjetividades. Ahora bien, a ojos de Husserl, tal confusión es sólo superficial ya que siempre es posible distinguir lo que es originariamente propio y lo que se posee de un modo secundario: «Se hace así evidente que el *ego*, tomado concretamente, posee un universo de lo propio que puede revelarse merced a una exposición originaria apodíctica (al menos, que traza una forma apodíctica) de su *ego sum* apodíctico» (Hua I, p. 135). La identificación de lo propio tiene dos momentos fundamentales en la quinta meditación: uno negativo y otro positivo. La reducción como tal pone fuera de juego todo aquello que se posee de un modo secundario o, lo que es lo mismo, todo lo que no

¹⁰ Ivi, p. 82.

se posee apodócticamente (momento negativo). El positivo consiste en ofrecer una primera descripción de la esfera primordial. A continuación intentaremos mostrar los trazos fundamentales de este momento.

Por una parte, parece que nuestra propia vida se nos ofrece de un modo privilegiado: posición corporal como punto cero, sensaciones, recuerdos, fantasías, flujo temporal, presencia del propio cuerpo, etc¹¹. Por otra, si atendemos a la quinta meditación cartesiana, parece obligado afirmar que la subjetividad goza ya en el ámbito de lo propio de una serie de transcendencias: objetos percibidos, fantasías, valores¹², etc. Además, no sólo la vida propiamente actual forma parte del territorio de lo primordial; también los hábitos y las potencialidades forman parte de esta esfera “fundante” y poseedora de una “naturaleza”:

Dentro de esta *esfera originaria* (de la exposición originaria de mí mismo) hallamos también un *mundo trascendente*, que surge sobre el suelo del fenómeno intencional “mundo objetivo” a través de la reducción a lo propio (en el sentido positivo al que ahora damos la preferencia). Sin embargo, todas las correspondientes apariencias, fantasías, posibilidades “puras”, objetividades eidéticas que se muestran como *trascendentes*, en tanto que se someten sólo a nuestra reducción a lo propio, pertenecen también a este dominio: el dominio de lo esencial propio, de lo que yo soy en la concreción plena de mí mismo; o, como también decimos: en mi *mónada* (Hua I, p. 135).

En otro momento distingue explícitamente la transcendencia primordial de la transcendencia secundaria, aquella que se aprehende como “ahí para cada uno”. El párrafo 48 se titula así: «*La transcendencia del mundo objetivo, de orden más alto que la transcendencia primordial*» (Hua I, p. 135). De este modo, según este planteamiento, la vida intersubjetiva y la objetividad vinculada a ella son un nivel secundario y más articulado de la vida subjetiva y, concretamente, de lo específicamente propio. ¿En qué consiste exactamente este tipo de “transcendencia primordial”? Podríamos expresarlo de este modo: las experiencias ligadas a la corriente propia de vivencias arrastran consigo unidades intencionales que se distinguen de la misma corriente en virtud de aquello que se manifiesta, sin importar la realidad o la mera posibilidad de otras subjetividades. Obviamente, no todo lo que emerge ante el yo goza de este privilegio. Es evidente que determinadas generalidades (objetos culturales, ciertas realidades espirituales) sólo pueden ser explicadas aceptando un terreno común, una tradición, en definitiva, una comunicación con otras subjetividades. Sin embargo, incluso dentro de este conjunto de

¹¹ Incluso en las actividades propiamente comunitarias –pensemos en la construcción de una casa–, en las que es imposible reducir la acción a la actividad individual, es imposible perder esta perspectiva. La perspectiva del yo (con sus propios contenidos) es inevitable, no obstante se realice en una referencia continua a los otros en la forma del “nosotros” (Cfr. D. CARR, *Time, Narrative and History*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana) 1991, p. 130).

¹² Cfr. Hua I, p. 129: «Offenbar kommen darin auch vor Prädikate, die von diesem Ich her Bedeutung haben, wie z.B. Wert- und Werkprädikate. All das (darum die beständigen Anführungszeichen) ist also ganz und gar nichts Weltliches im natürlichen Sinn, sondern nur das ausschließlich Eigene in meiner Welterfahrung, überall durch sie Hindurchgehende und in ihr auch einheitlich anschaulich Zusammenhängende».

generalidades (intersubjetivas) podemos reconocer un material que se ofrece o se puede ofrecer intuitivamente sin necesidad de apelar a otros egos. Supongamos que estoy ante una bola del mundo. Es obvio que dispongo de múltiples conocimientos relativos a dicho objeto: sé que está representando el planeta tierra, reconozco los distintos continentes, océanos, países, etc., que están impresos en ella. Sin embargo, todo esto lo puedo poner entre paréntesis. Aunque nada supiera de planetas, montañas o continentes, dicho objeto no desaparecería de mi campo visivo. Lo aprehendo y puedo determinarlo paulatinamente según direcciones distintas:

Refirámonos ahora a cosas más generales. Si un objeto concreto se nos destaca en la experiencia como algo por sí y sobre él se dirige la mirada que capta atenta, se lo apropia uno en esta aprehensión simple a título de mero “objeto indeterminado de la intuición empírica”. Se vuelve objeto determinado (y objeto que se va progresivamente determinando) en una prosecución de la experiencia en la forma de una experiencia determinadora, de una experiencia que en primer lugar expone tan sólo el objeto mismo a partir de sí mismo, de una pura explicitación (Hua I, pp. 131-132).

Este tipo de aprehensión simple y explicativa es independiente de los motivos que nos llevan a fijarnos en determinados objetos. Dichos motivos que, efectivamente, pueden derivarse de la vida intersubjetiva, no cancelan la posibilidad de aprehender unidades intencionales y tratar con ellas de diferentes modos. Husserl pone como ejemplo unas tijeras: una vez que un niño ha aprendido el uso de las mismas, a partir de entonces verá las tijeras como tales, sin necesidad de reflexionar sobre ello explícitamente. En estas páginas habla de una fundación originaria [*Urstiftung*] y de una predonación de un sentido más rico, el cual podría depender de una enseñanza o de la relación con otros hombres, siendo esto indiferente para la capacidad de fijar tales contenidos o sentidos. En cualquier caso, y esto es lo importante, Husserl subraya cómo las apercepciones remiten a esferas primordiales –por una parte– y al sentido *alter ego* –por otra. Según éste último podemos reconocer, según una génesis, diferentes grados en la donación de sentido¹³. De todas maneras, Husserl advierte: «Sin embargo, el modo como surgen apercepciones y, luego, el modo como remiten en sí intencionalmente a su génesis por su sentido y su horizonte de sentido, son muy diferentes» (Hua I, p. 141).

III) El tercer punto que queremos afrontar se desprende a su vez del anterior. Si Husserl acomete una reducción tan radical a la esfera del yo, ¿cómo es posible encontrar fenomenológicamente la evidencia de que el mundo es efectivamente co-constituido? ¿Cómo armoniza Husserl un pensamiento que apuesta tan radicalmente por dos extremos en

¹³ Cfr. Hua I, p. 141.

apariencia contrarios, como la primordialidad y la intersubjetividad? En realidad, como venimos diciendo desde el principio, toda la quinta meditación cartesiana es una tensión permanente entre estas dos dimensiones de la constitución. En el punto anterior hemos ofrecido una primera panorámica de la esfera primordial, pero hasta ahora no hemos afrontado directamente el problema de los *otros* de un modo radical. En el ejemplo de la bola del mundo, de hecho, poníamos entre paréntesis todo lo que dependiera de los otros y, aún así, el objeto emergía con una consistencia sensible. Sin embargo, la articulación del problema en esta quinta meditación es mucho más compleja y sistemática.

En el núcleo de la misma Husserl pretende describir cómo es posible la aprehensión del *alter ego* desde la esfera primordial. Así, las nociones de “apercepción” (en la forma de la empatía o de la trasposición) y “horizonte” dibujan las líneas maestras del problema de la intersubjetividad¹⁴. Todos los objetos de la percepción se me ofrecen a través de una serie de percepciones concordantes desplegadas en un único espacio. Así, como dijimos en la primera parte, no se nos dan de una vez por todas, sino que se ofrecen ocultando caras, a una cierta distancia de nosotros mismos, sobre un fondo, etc. Todo esto implica o se explica gracias al movimiento, esto es, a la posibilidad de *acortar* las distancias, de *girar* en torno a los objetos, o de *atender* a uno de ellos (*moviendo* los ojos, las manos, etc.). Por otra parte, la presencia de otros sujetos emerge en el *mismo* espacio y en relación con los *mismos* objetos. La serie de percepciones estrictamente primordiales vinculadas con la aprehensión de los otros dentro de un horizonte mundano podría expresarse de la siguiente manera: veo un cuerpo ajeno parecido al mío, se mueve como yo, trata con los mismos objetos que yo, interacciono con él, etc. Así, lo que está en juego en torno a la noción de horizonte –por una parte– y en torno a la noción de empatía –por otra– es precisamente esta red de relaciones concordantes entre sí desplegadas en un único espacio. Gracias a este entramado de percepciones el mundo adquiere una estabilidad (objetividad) de la que podemos dar perfecta cuenta en la esfera de la primordialidad, es decir, sin aceptar como un primer dato, por ejemplo, que los cuerpos que tenemos delante son “hombres” como nosotros, o que los objetos perceptivos son “realidades en sí” ofrecidas a cada uno de los hombres que tratan con ellos. La objetividad, viene a decir Husserl, no es un dato primero que se impone ciegamente, sino que emerge y se explica

¹⁴ Cfr. D. WELTON, *The other Husserl*, op. cit., p. 155: «Husserl distingue entre una reducción “primordial” y una “egológica”. El resultado es que acaba por definir la subjetividad no como una esfera privada que conduce a la conciencia del otro (como transgresión), sino solo y provisionalmente a la “mía propia”. Ella misma es intersubjetiva por naturaleza, como explica en la (nueva) quinta meditación. La asimetría entre el yo y el otro queda preservada, pero uno y otro no pertenecen a dos esferas distintas de ser, como exigían las primeras formulas de la vía cartesiana, sino a un solo campo atravesado por la noción de horizonte. Estos cambios en la noción de la vía cartesiana son los que finalmente posibilitan a Husserl asegurar la co-originariedad de subjetividad, intersubjetividad y mundo, un cambio requerido por su pensamiento tardío».

cabalmente en virtud de la red de motivaciones intencionales que se muestra primordialmente al yo: «como en esta naturaleza y en este mundo mi cuerpo vivo es el único cuerpo que está –y que puede estarlo– constituido originariamente como cuerpo vivo (como órgano que actúa), ese cuerpo físico de allí, que está sin embargo aprehendido como cuerpo vivo, tiene que poseer este sentido por una *transferencia aperceptiva a partir de mi propio cuerpo vivo*» (Hua I, p. 140).

De este modo, la percepción de los objetos mundanos y la aprehensión de los otros como *otros* se vinculan estrechamente hasta el punto de decir: “si yo estuviera allí, tal objeto se me presentaría de tal modo” o “si tal sujeto ocupara mi lugar, podría ver lo que yo veo ahora”. Husserl explica esto del siguiente modo:

Además, el otro está dado apresentativamente en apercepción como *yo* de un mundo primordial, o de una mónada, en que su cuerpo vivo está originariamente constituido y experimentado en el modo del aquí absoluto, justamente como centro de acción para su gobierno. Por tanto, en esa apresentación, el cuerpo físico que surge en mi esfera monádica en el modo *allí*, que está dado en apercepción como cuerpo ajeno físico y vivo, como cuerpo vivo del *alter ego*, es índice del *mismo* cuerpo físico en el modo *aquí* como aquel del que el otro tiene experiencia en su esfera monádica. Pero ello, en concreto, con toda la intencionalidad constitutiva que obra y rinde en él este modo de darse (Hua I, p. 146).

Evidentemente, aunque vivamos desde siempre en el entramado familiar, tradicional, etc., esta red de relaciones espaciales co-constituye la objetividad del mundo. La co-constitución es un término bien escogido, ya que la presencia de los otros no hace sino insistir y enriquecer el conjunto de vínculos que unen mi percepción con el mundo espacial. En la medida en que veo cómo otros interactúan con los objetos que yo puedo tocar y ver, poco a poco se constituye una red de referencias estables que paulatinamente desbordará con mucho el ámbito de la mera percepción.

Por otra parte, esta analogía fundamental entre el propio yo y el otro [*der Andere*] nos lleva a aceptar que todo aquello que es experimentado por el propio yo se presenta como siendo experimentable por el *alter ego*. No obstante todos los “peros” posibles, el hecho es que la analogía entre el *ego* y el *alter ego* funda una simetría elemental: presupongo que los otros razonan como yo, imaginan como yo, fantasean como yo, etc. Husserl engloba este proceso asociativo bajo el título “transposición” [*Übertragung*] o “emparejamiento” [*Paarung*]. Por el momento sólo nos interesa poner la atención en las connotaciones esenciales de este proceso: esto es, en el tipo de apercepción por el cual aprehendo otros cuerpos como vidas subjetivas análogas a la mía. Este es el hecho fundamental: «el otro está dado apresentativamente en apercepción como yo de un mundo primordial». Así, se entiende por qué Husserl piensa que la esfera de la primordialidad funda la intersubjetiva sin oponerse a ella: «Es evidente que no puedo tener lo *ajeno* como experiencia (luego tampoco el sentido *mundo objetivo* como sentido

empírico) sin tener este estrato en experiencia real, mientras que no sucede lo contrario» (Hua I, p. 127). Si yo no dispongo de la vida ajena del mismo modo que dispongo de la mía quiere decir que en todo momento puedo distinguir distintos niveles en la aprehensión del mundo. Ciertamente, cuento con los *otros* como subjetividades análogas a la mía, pero este tipo de apercepción no anula la distancia que me separa del resto ni la evidencia con la que se me muestra mi propia vida.

Finalmente, la conciencia del otro como otro y la efectiva comunicación y relación entre distintos sujetos confluyen en lo que Husserl denomina “comunidad de las mónadas”:

Lo primero ajeno en sí (lo primero que es no-yo) es, pues, el otro yo. Y ello posibilita constitutivamente un dominio nuevo e infinito de objetos ajenos, una naturaleza objetiva y, en general, un mundo objetivo, al que pertenecen todos los otros y yo mismo. Es cosa que se halla en la esencia de esta constitución que se eleva a partir de los otros puros (que carecen aún de sentido mundano) el que los otros no queden aislados respecto de mí; que, más bien, se constituya (naturalmente, en la esfera de lo mío propio) una comunidad de yoes —que me incluye a mí mismo— como comunidad de yoes que existen unos con otros y unos para otros; en último término, una comunidad de mónadas, y una tal que constituye (en su intencionalidad mancomunada constituyente) uno y el mismo mundo (Hua I, p. 137).

Según lo dicho hasta ahora y teniendo en cuenta todo el recorrido de la quinta meditación cartesiana podemos decir que “primordial” no se opone radicalmente a “intersubjetivo”, ya que, por decirlo así, la intersubjetividad se constituye en la esfera de la primordialidad, esfera que, como hemos dicho, engloba las propias vivencias y distintas unidades intencionales. Así, el sentido “percepción”, a diferencia del mero imaginar, por ejemplo, se constituye teniendo en cuenta la realidad de los otros, de sus cuerpos y de su relación con determinados objetos, aquellos que se presentan en nuestro espacio único, en el que se constituye «uno y el mismo mundo» en una serie concordante de percepciones.

Con este último paso acabamos nuestra reflexión acerca de algunos de los nudos gordianos de la quinta meditación cartesiana. El reconocimiento de la intersubjetividad trascendental desde la esfera primordial salva la prioridad del ego y de aquello que le es propio —por una parte— y la efectiva co-constitución del mundo —por otra. Dice Schutz: «Sólo si el nosotros-comunidad se manifiesta en la vida del ego trascendental como trascendental, el idealismo fenomenológico trascendental puede ser salvado del solipsismo»¹⁵. En mi opinión, este es precisamente el resultado al que Husserl llega tras la efectuación de la reducción primordial. Como muy bien dice Zahavi, la quinta meditación cartesiana y, en general, las

¹⁵ A. SCHUTZ (Ed.), *Collected Papers III, Studies in Phenomenological Philosophy*, op. cit., p. 83.

afirmaciones acerca de la intersubjetividad trascendental, no implican la negación de la primacía del ego¹⁶.

§19. Tendencia intersubjetiva a la concordancia y el mundo espacio-temporal

Habiendo partido de la discusión en torno a la reducción fenomenológica y a la primordial, hemos podido desarrollar algunos aspectos fundamentales de la intersubjetividad y del mundo que se constituye en unidad con el *alter ego*. Más allá o más adentro de la explicación habitual que se ofrece acerca de la constitución intersubjetiva del mundo, nos preguntaremos a continuación en qué sentido dicha constitución se realiza conforme a parámetros de normalidad o a-normalidad y cuáles son las consecuencias que de ello se derivan. Con los temas que tratamos en los siguientes párrafos pretendemos mostrar distintos estratos mundanos dependientes de la intersubjetividad, comenzando por el sentido mundano intersubjetivo más elemental: los otros forman parte de mi mundo o, lo que es lo mismo, –no obstante todas nuestras diferencias– vivimos un único mundo. Con frecuencia se ha subrayado el papel de la intersubjetividad en la constitución del mundo, pero en pocas ocasiones se ha hecho hincapié en el hecho de que Husserl relaciona dicha constitución intersubjetiva con la normalidad:

Los niveles de normalidad y a-normalidad corresponden a los niveles de la constitución del ser, los cuales van desde un ser relativo –[dado] en apareceres [*Erscheinungen*] relativos– hasta el mismo ser objetivo del mundo realmente existente. El mundo constituido en la normalidad contiene él mismo a-normalidades. [...] La normalidad primera y universal es aquella por la que la intersubjetividad trascendental constituye un mundo como un mundo normal de *experiencia* de la humanidad normal; [...] el mundo normal tiene la *naturaleza normal* como un estrato fundamental, el reino de la mera experiencia sensible (Hua XV, pp. 155-156).

Es el mundo real, el mundo tal cual, el correlato de los apareceres normales, los cuales consideran o incluyen dentro de sí posibilidades a-normales (cfr. Hua XV, pp. 166-167). El mundo de la experiencia y la naturaleza (entendida, como veremos, según una consideración muy poco restrictiva) emergen como tales según la normalidad intersubjetiva. No olvidemos que la orientación de estas reflexiones es puramente trascendental:

¹⁶ Cfr. D. ZAHAVI, *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Stanford (California) 2003, p. 139: «¿Es posible concluir sobre esta base que Husserl sustituyó en la última fase de su pensamiento el yo trascendental como el punto de partida fenomenológico por la comunidad histórica del mundo de la vida? No, obviamente, no. Aunque la intersubjetividad trascendental es el fundamento trascendental, es vital no olvidar la perspectiva fenomenológica de Husserl. No hay comunidad sin el lugar central del yo y, consecuentemente, no hay intersubjetividad generativa sin un yo trascendental primario, a partir del cual la intersubjetividad puede desplegarse».

Como la tarea es trascendental, los hombres son trascendentales, han llegado a ser sujetos absolutos, sujetos que han constituido en sí trascendentalmente un mundo presunto concordante y relativo a ellos mismos. [...] La cuestión es si y cómo mis experiencias –y la de mis compañeros trascendentales [*Mitsubjekte*]– y concordancias relativas de experiencia han de ser llevadas a una concordancia universal que ha de realizarse continuamente *in infinitum* (Hua XV, p. 235).

La llamada concordancia universal vendría a significar –nos extenderemos en torno a este concepto en la última parte– la concordancia más elemental vinculada a la normalidad. El resto de concordancias no son necesariamente universales¹⁷ y se pueden articular de modos diferentes, atendiendo a distintos estratos y modos de aparecer. El papel constitutivo mundano de la normalidad tiene distintas funciones, que van desde la constitución del mundo objetivo que acabamos de mencionar (la concordancia propiamente universal) a la constitución de determinadas formas consideradas normales dentro de ese mundo, lo cual se realiza según la costumbre, la tradición o el sentido delineado por una mayoría –aunque puede participar de algún modo de la misma tendencia universal.

Que se constituya un mundo objetivo, un mundo uno, un mundo esencialmente idéntico para todos, en el que viven el resto de hombres que son como yo, etc., depende de una constitución normal relativa a la intersubjetividad. Ahora bien, que dentro de este mundo, yo considere como normales determinadas prácticas, objetos o tradiciones, nada tiene que ver con la institución de esa primera normalidad¹⁸. Asentada ésta, caben múltiples discordancias o concordancias que atraviesan mi vida corporal como mi vida cultural. Así, en la normalidad del mundo constituido como normal se refleja la sociedad o la humanidad normal y, viceversa, en esta se refleja el mundo constituido como normal, como estable y tendente a una concordancia futura. «Una comunidad humana, en la que cada hombre experimenta a los otros como co-sujetos del mismo mundo de experiencia, de tal manera que cada uno tiene en experiencias propias un acceso directo o indirecto a las realidades de este mundo, es una *comunidad normal*» (Hua XV, p. 230).

En capítulos sucesivos veremos cómo la descripción de la constitución normal del mundo de la vida abrazará múltiples estratos y circunstancias: hay un estilo [*Stil*] que domina el «campo de la praxis humana normal, en la que se desarrolla la cultura normal» (Hua XV, p. 154). Es posible la descripción «del estilo normal del mundo circundante humano, del mundo

¹⁷ Husserl pone un ejemplo de una concordancia no universal: «Heimweltliche, nationale und sonstige Einstimmigkeit relativ abgeschlossener Menschheiten ist noch keine universale Einstimmigkeit» (Hua XV, p. 234).

¹⁸ Creemos que esta distinción entre una concordancia universal y otra relativa a la primera, es exactamente lo que subraya Schutz al afirmar que «los elementos básicos del acervo de conocimiento y del conocimiento habitual tienen diferentes orígenes. El segundo surgió de elementos adquiridos y específicos de conocimiento, en contraste con los elementos básicos universales y “autónomos” del primero» (A. SCHUTZ, *Las estructuras del mundo de la vida*, op. cit., p. 143).

como mundo de la experiencia, de la naturaleza normal (con sus regularidades normales, con sus –por decirlo así– costumbres), también del mundo normal personal y cultural, el mundo de los objetos culturales...» (Hua XV. 144). Respecto de este estilo normal del mundo, Lembeck señala tres tipos de normalidad: 1) la normalidad somática; 2) la normalidad de la situación que vive el hombre en relación con otros hombres; 3) la normalidad que se arraiga acerca del mundo comunicativamente. Husserl se refiere a estas variaciones posibles del mundo normal de un modo genérico apelando a la *Durchschnittlichkeit*, esto es, al término medio, concepto que, aunque no da cuenta con exactitud de la constitución intencional-normal de determinados objetos y tradiciones (los cuales no se constituyen necesariamente según un término medio), nos permite diferenciar los dos niveles señalados de la normalidad: el nivel más primario de normalidad por el que se constituye mundo estable; y el secundario, por el que cabe diferenciar el estilo de la praxis, de la cultura o de los modos de vida en general.

Antes de indagar estos estratos personales y, en un cierto sentido, fundamentales, vamos a acercarnos a la naturaleza desde una perspectiva muy particular, la de las ciencias. Si en este párrafo hemos indicado la constitución normal del mundo espacio-temporal, en el siguiente apartado veremos de qué forma la actividad científica se refiere a él. La posición de Husserl, como se ve de un modo paradigmático en los textos de la crisis, apunta a una división significativa entre la experiencia del mundo pre-científico y el mundo científico: «En la vida corriente no tenemos nada que ver con *objetos* de la naturaleza» (Hua IV, p. 27).

§20. El mundo, la naturaleza y las ciencias

La estabilidad del mundo, como ya hemos dicho, se articula de distintos modos. Desde las experiencias corporales concordantes referidas al mundo conocido hasta el mundo asentado gracias a la trama de experiencias intersubjetivas. Dentro de este proceso, la naturaleza se presenta como un estrato unitario, como punto de referencia de todas las subjetividades posibles y de todas las “experiencias humanamente normales”. Este estrato mundano, vinculado a la concordancia universal, puede ser investigado o afrontado de muchos modos. Así, la ciencia o, incluso, un acercamiento a través de determinados instrumentos, como telescopios o microscopios, nos permiten mejorar y ampliar el conocimiento de la experiencia natural, esto es, del mundo uno que ya emergió a un nivel precientífico.

El mundo –previo a la ciencia– es para mí y para todos (en su multiplicidad abierta, también generativamente “infinitamente abierta”) exactamente este mundo común, la naturaleza que “cada uno” que puede experimentar [...] en su propia experiencia sensible posible, apercibiéndola al mismo tiempo en relación con un horizonte abierto de “todos aquellos que, tomados individualmente”, pueden experimentar el mismo mundo (Hua XV, p. 157).

Precisamente, para diferenciar la naturaleza como estrato mundano pre-científico de la naturaleza como “objeto” de estudio científico, Husserl se refiere en ocasiones a la primera como “cuasi-naturaleza” [*Quasi-Natur*] (cfr. Hua XV, p. 439). Sólo cuando se proyecta una mirada teórica y atenta sobre el estrato material del mundo surge la ciencia de la naturaleza material: «La verdadera naturaleza como unidad sintética de todas las experiencias humanas normales [*normalmenschheitlichen*] [...] es una *idea* que guía a la ciencia y sus idealizaciones» (Hua XV, p. 236).

Hemos dicho que la concordancia intersubjetiva y la noción correlativa de mundo desembocan necesariamente en la certeza de un mundo único, el cual a su vez nos permite focalizarnos en la idea de la fisicidad a él relativa: la naturaleza. La expresión que utiliza Husserl (“experiencias humanamente normales”) como correlato de la verdadera naturaleza puede resultar chocante, pero a nuestro entender es absolutamente comprensible si se entiende el significado de la naturaleza como “unidad sintética”, como estrato constituido. Es el idealismo trascendental husserliano el que aquí nos guía, el que guía todas sus consideraciones desde el punto de vista de la constitución, incluso de aquel estrato en apariencia más “real” como es la naturaleza. Hay que recordarlo, no hay ámbito mundano que se escape de la constitución, si bien ésta, por supuesto, no pueda considerarse como un mero fruto arbitrario de la voluntad. Las descripciones que ya hemos desplegado acerca de la concordancia intersubjetiva nos han permitido comprender este punto. Así se entiende que la normalidad pueda ser correlato del ser verdadero. Cabría pensar una vida humana, quizás mermada o enloquecida, que fuera ajena por completo a la consideración única y unitaria del estrato natural mundano. La constitución de la naturaleza exige una aprehensión normal del mundo. Aunque la relación directa entre la normalidad y las ciencias puede comprenderse con menos dificultades, el mismo planteamiento hace de hilo conductor en tal vínculo necesario: «¿Cuál es el sentido de la normalidad al que nos estamos refiriendo aquí? Este concepto está referido al ser verdadero, al universo de la verdad y el ser, que la filosofía tiene como tema. Nos referimos a la subjetividad, que es la fuente del conocimiento de la verdad y del ser verdadero» (Hua XV, p. 35). A esta estructura de la normalidad, que es correlato del ser verdadero, Husserl también la llama razón [*Vernunft*]. Es importante fijar bien este concepto de cara a la exposición que realizaremos más adelante acerca de las distintas formas de la a-

normalidad: «*La razón no es una facultad fáctico-accidental*, no es un título que abarca posibles hechos accidentales, sino, más bien, el título de *una forma estructural esencial y universal de la subjetividad trascendental en general*» (Hua I, p. 92).

En *Ideas III* Husserl dedica unas páginas muy interesantes a la discusión de la idea de ciencia en conexión precisamente con el problema señalado de la normalidad. En este contexto se pone de manifiesto el conflicto entre la propuesta husserliana y algunos planteamientos procedentes de la física, la cual orilla lo normal y las objetividades constituidas normalmente en razón de su casualidad y relatividad: «La física *elimina* la referencia a la “organización normal”. Ella afirma: la normalidad es algo contingente, algo totalmente relativo, y, por tanto, la *objetividad* que se constituye a partir de tal coincidencia [la coincidencia entre las apariencias de los distintos sujetos y la cosa objetiva] no es menos relativa y contingente» (Hua V, p. 63). La física como ciencia eidética de la naturaleza tiende a desechar toda referencia a lo casual, a las meras apariencias para indagar el ser auténtico, las cualidades primarias, lo que permanece y no cambia, etc. La crítica de Husserl apunta a lo que dirá más tarde en la *Crisis*. El problema no es que la física, por ejemplo, tienda a centrarse en aquello que no es relativo. El nudo gordiano es, más bien, el descuido o el desinterés de la ciencia moderna por la subjetividad, la reducción que la ciencia hace del mundo convirtiéndolo en un mundo en sí, en «una naturaleza en un sentido nuevo de acuerdo con el cual el mundo de experiencia entero es mera apariencia de una naturaleza *objetiva*, determinada exclusivamente por predicados “exactos” *físico*-matemáticos, completamente no intuitiva, inaccesible a la experiencia, pero cognoscible en un pensamiento empírico-lógico, sobre la base de las experiencias, gracias a los métodos de la investigación de la naturaleza» (Hua V, p. 65). Desde el punto de vista de la ciencia, el mundo intuitivo subjetivo e intersubjetivamente no es más que una mera apariencia portadora de “cualidades secundarias”, la cual se muestra, en efecto, conforme a la normalidad, a una concordancia que sería meramente “casual” o que, simplemente, es totalmente indiferente a la ciencia.

En realidad, el planteamiento de Husserl en estas páginas de *Ideen III* está destinado a mostrar la diferencia de las descripciones de carácter psicológico y las propias de la física. El objetivismo moderno ha tendido a eliminar esta diferencia fundamental y, por ello, a interpretar —entre otras cosas— el alma como una sustancia que aparece de distintos modos. «Desde el punto de vista de la ciencia natural *objetiva*, las ciencias naturales descriptivas representan tan sólo un grado inferior de conocimiento, el cual no satisface la *objetivación* definitiva, el interés teórico por la naturaleza, tal como es “en-sí” “*objetivamente*”, prescindiendo de que satisfaga intereses estéticos o prácticos o del tipo que fuere» (Hua V, p. 66). A renglón

seguido Husserl explica que esta posición de la ciencia parte de “manifestaciones” cuyos contenidos son descritos según su carácter causal-objetivo al mismo tiempo que se desinteresa de las relaciones que ligan tales manifestaciones con los contenidos manifestados en ellas. Las manifestaciones son interesantes sólo en la medida en que “muestran” determinados caracteres y propiedades objetivas. Como decíamos, esta posición de la física se aleja radicalmente de la psicología y, en último término, de la propia fenomenología, ya que «lo experimentado y sus propiedades de experiencia tampoco son tema de la física, sino tan sólo un medio para tener acceso al tema» (Hua V, p. 68).

Precisamente esta distinción elemental entre manifestación y cosa en sí no puede ser aplicada a la psique, ya que las vivencias de conciencia no son algo así como manifestaciones de una cosa: la unidad psíquica se da sin mediaciones; emerge de un modo adecuado en las vivencias de conciencia (cfr. Hua V, p. 67). En cambio, Husserl pone de manifiesto que la cosa de la física es propiamente algo in-experimentable, dependiente últimamente de una idealización, de un desmantelamiento [*Abbau*] del sentido originario del mundo. Dicho desmantelamiento es legítimo siempre y cuando no efectuemos una reducción del mundo a la cosa de la física:

Reconocemos que se trata de una abstracción, de un mundo que no es pensable así, ya que es impensable que para un yo (si es que estamos hablando de un yo-razón) haya objetos que no signifiquen nada en absoluto, que no toquen sus sentidos, que no pongan en movimiento sus impulsos y le provoquen actividades correspondientes (Hua XXXVII, pp. 294-295).

Frente al esquema propiamente científico “observación empírica/cosa en sí”, Husserl plantea este otro: “constitución normal/mundo constituido”, el cual respeta el modo en el que el mundo emerge en su primera y más elemental forma. A partir del mundo de la experiencia cotidiana, caben propiamente –en un segundo momento– observaciones empíricas, teorías o consideraciones propiamente científicas, ninguna de las cuales puede anular la evidencia y la consistencia del mundo manifestado con evidencia. La naturaleza, desde este punto de vista, no es nada opuesto o contradictorio con el mundo de la experiencia: al contrario, a pesar de su abstracción, no perdemos en ningún momento el vínculo entre uno y otra. A veces, podremos extralimitarnos al confundir las leyes de la conciencia y del manifestarse del mundo con las leyes empírico-causales. Sin embargo, la conciencia científica de la naturaleza como un estrato único espacio-temporal se arraiga esencialmente en la consideración del mundo como uno. Es decir, a partir de esta concordancia universal, la ciencia emerge como un comportamiento razonable e igualmente concordante.

En el ámbito de las vivencias de conciencia, en cambio, la normalidad atañe al aparecer y al modo en que lo hace y no meramente a las características objetivas de lo que aparece o a las leyes empíricas que regulan sus relaciones. Antes todavía que conocer las relaciones físicas entre las cosas, la fenomenología estudia las relaciones –si cabe decirlo así– entre los fenómenos de conciencia. Sólo desde este espacio fenoménico es como tenemos alguna noticia de la naturaleza. En su seno es posible fundar la “naturaleza” como un estrato de sentido asentado en el flujo de las experiencias subjetivas e intersubjetivas. E aquí por qué la normalidad es compatible a ojos de Husserl con la constitución de la naturaleza. Dicha constitución exige un curso normal de experiencia sin el cual la “objetividad” de la naturaleza sería últimamente incomprensible. «Esta referencia a la naturaleza es una estructura fundamental (general y común) del mundo de la vida»¹⁹.

Por otro lado, la posición de Husserl frente a las ciencias del espíritu sigue esencialmente el mismo esquema. Dentro de las ciencias del espíritu es posible alcanzar el terreno de la universalidad, de lo re-identificable, no sólo como repetición histórica sino como re-actualización de lo mismo, de aquello que es idéntico y que se muestra en su carácter necesario. Proceso este último que necesita, del mismo modo que con las ciencias de la naturaleza, un terreno de evidencias originales: «Un segundo sentido de “hecho objetivo” es el de los hechos del espíritu objetivo, los cuales están relacionados esencialmente con los sujetos y las comunidades de sujetos; en esta relación permanecerán abiertos por lo general a los caminos de la historia» (Hua XXXIX, pp. 72-73), o también: «Como se ve, esta complicada idealización del mundo concede a las cosas de la experiencia fáctica del mundo un ideal, el de un conocimiento pensable idealmente que ha de ser perfeccionado infinitamente, que tiende en el curso de la infinitud concebible a una perfección absoluta» (Hua VI, p. 360).

Sin embargo, esta analogía entre las ciencias de la naturaleza y las del espíritu se puede realizar sólo hasta cierto punto, ya que Husserl respetó con sumo cuidado la diferencia entre la esfera de la naturaleza y del espíritu. Dice Lembeck: «El espíritu es, según la teoría de la constitución, absoluto, y toda naturaleza, aprehendida objetivamente, es relativa a él»²⁰, para citar a continuación el siguiente texto de Husserl: «si eliminamos todos los espíritus del mundo, entonces ya no hay naturaleza. Pero si eliminamos la naturaleza, la existencia “verdadera”, *objetiva*-intersubjetiva, siempre permanece algo restante: el espíritu como espíritu individual» (Hua IV, p. 297). Ahora bien, lo absoluto del espíritu no ha de equipararse con lo relativo de toda idealización, ya sea relativa a la naturaleza o al ámbito de las ciencias del

¹⁹ L. LANDGREBE, *Faktizität und Individuation*, op. cit., p. 51.

²⁰ K.-H. LEMBECK, *Gegenstand Geschichte*, Kluwer Academic Publishers (Phaenomenologica 111), Dordrecht/London/Boston 1988, p. 175.

espíritu. También estas últimas exigen un fundamento de experiencia. Por esa razón, permanece lo dicho en relación con la normalidad relativa a la constitución de toda ciencia. Lembeck mismo afirma a renglón seguido que también el espíritu necesita de algún modo de la constitución, la cual se realiza primariamente según la pasividad.

Todavía las reflexiones que hemos conducido hasta ahora presentan de un modo parcial las contribuciones de Husserl al problema de la intersubjetividad. Si éstas se limitaran a lo dicho, tendríamos que decir que la constitución del mundo a través de y con los otros despliega aspectos originales al mismo tiempo que alberga una importante dosis de abstracción. Efectivamente, el mundo no es una totalidad tenida de igual modo por los hombres o, como ya hemos dicho, por los hombres normales. Entre la articulación individual que presentamos en la primera parte de este trabajo (con la riqueza propia de la vida de conciencia y de su realización particular: imaginación, intuición, fantasía, etc.) y la estabilidad que ofrece el mundo constituido intersubjetivamente, todavía tenemos que identificar una multitud de estratos mundanos más concretos arraigados en el mundo de la vida. El mundo de los otros, que es nuestro mundo, es inseparable de las estructuras personales del mundo de la vida, las cuales definen nuevos caminos elementales de nuestro mundo normal. A ellas dedicaremos el siguiente capítulo. El tercero y último de esta segunda parte estará dedicado a las tradiciones y a la vida histórica propias del mundo de la vida. En definitiva, Husserl busca con todos estos análisis una comprensión intencional del mundo pre-dado de la vida, es decir, del mundo así como se nos da cotidianamente.

CAPÍTULO SEGUNDO

NORMALIDAD Y MUNDO DE LA VIDA

§21. La relatividad del mundo de la vida y sus estructuras universales

Antes de ofrecer una visión general del concepto de “mundo de la vida”, con sus distintos pliegues y posibilidades de concreción, vamos a aclarar algunas cuestiones metodológicas relativas al mismo. Comenzamos exponiendo tres puntos que dan cuenta de la relatividad del mundo de la vida. Estos puntos nos pueden orientar tanto en el mapa del mundo de la vida como en el difícil problema de la relación entre el arraigo concreto en la situación y el del acceso a la verdad, problema que tendrá que ser iluminado de un modo completo a través de la exposición del sentido que Husserl concede a la vida histórica. Siempre que se habla de normalidad es inevitable pensar que toda situación normal puede cambiar de signo de un modo radical, de tal manera que si la vida histórica está esencialmente marcada por la normalidad, estará a su vez marcada por una contingencia insalvable. En este párrafo queremos situar adecuadamente estas coordenadas, al menos para no cometer graves equivocaciones al respecto.

Gail Soffer muestra cómo 1) el carácter limitado de la intersubjetividad, 2) la justificación siempre limitada que ésta puede ofrecer, y 3) la inexactitud que le corresponde, dependen del carácter situacional del mundo de la vida, de los mundos propios de la vida. Estos tres puntos nos serán útiles para afrontar adecuadamente la siguiente objeción: de la normalidad de la propia vida no se puede derivar ninguna verdad universal. En un cierto sentido, lo que Soffer da a entender es que tal objeción está mal planteada ya que 1) hay determinados objetos o estados de cosas que son sólo inteligibles dentro de la comunidad que hace posible su inteligibilidad: la capilla Sixtina no puede significar lo mismo para un bantú que para un conocedor de la pintura de Miguel ángel; 2) la justificación de determinados juicios puede depender del contexto en el cual se realizan, el cual define un marco práctico a la luz del cual el juicio se hace enteramente operativo: tanto un científico como un frutero, por ejemplo, tratan con medidas en un sentido análogo pero profundamente distinto; 3) nuestro acceso práctico al mundo es esencialmente inexacto y vago. Ya vimos en el apartado sobre la tipicidad

hasta qué punto nuestra experiencia es algo absolutamente personal e irreproducible objetivamente. Estos tres puntos, como hemos dicho, dan cuenta del arraigo situacional del mundo de la vida, el cual ha de ser considerado para comprender la inteligibilidad de los juicios pronunciados en su seno.

Evidentemente, con lo dicho sólo hemos planteado el problema. En realidad, ya hemos ofrecido una clave interesante para afrontar el problema de la verdad: la inteligibilidad de los juicios es en un cierto sentido dependiente de la situación, lo cual –como veremos– no tiene por qué ser óbice para la universalidad de determinados juicios. También ésta última necesita un contexto: en principio un contexto humano que pueda efectuar las operaciones y actividades necesarias; por otro lado, podríamos pensar que la propia ciencia constituye un contexto que ha de ser tenido en cuenta (la propia tradición científica, los problemas que se quieren afrontar, la comunicación entre los científicos, la asunción de un sistema o una teoría, etc.). Todo esto ha de ser preservado cuando hablamos de la inteligibilidad de un juicio. Si no lo hiciéramos, suspenderíamos su verdad en el vacío, verdad que, a fin de cuentas, nos resultaría extraña. La cuestión fundamental entonces será comprender en qué medida el contexto que nos rodea es un medio esencialmente propio y ajeno por naturaleza a otros contextos humanos.

Evidentemente, pensar la relación entre verdad e historia es una tarea que aquí no podemos agotar. Sí que intentaremos alumbrar de qué modo Husserl quiere preservar ambas esferas. Frente a los que le acusan de objetivista o a-histórico, el filósofo alemán muestra que la vida de conciencia es (*de facto*) ininteligible sin historia; frente a los que ven en él un principio o germen de relativismo²¹, muestra la i-relatividad del mundo de la vida y de las estructuras que lo constituyen, dependientes radicalmente de las estructuras de la conciencia.

Sin el mundo de la vida, los juicios, las teorías y las idealizaciones serían ininteligibles. Si bien cada mundo particular de la vida define un contexto muy variado, dentro del cual pueden advenir a su vez situaciones muy distintas, Husserl cree que los mundos de la vida particulares nunca ofrecen o constituyen un contexto absolutamente ajeno al de cualquier otro mundo de la vida. Podríamos decir así que todo mundo de la vida particular es una concreción del mundo de la vida universal, el cual fijaría algunas coordenadas elementales en virtud de las cuales los mundos de la vida particulares son precisamente concreciones o modos particulares

²¹ Cfr. G. SOFFER, *Husserl and the Question of Relativism*, Kluwer Academic Publishers (Phaenomenologica 122), Dordrecht/Boston/London 1991, p. 171: «Sin embargo, recientemente se ha sugerido que, a la luz de la relatividad y pluralidad del mundo de la vida, la tradicional concepción “científica” de la verdad tuvo que haber sido abandonada por Husserl, incluso a pesar de que él mismo no quiso o no pudo dar este paso. Un desarrollo consistente de la fenomenología nos llevaría así a un tipo de relativismo presuntamente característico de los últimos herederos de la tradición fenomenológica». Soffer se refiere por ejemplo a las investigaciones de D. Carr o B. Waldenfels.

de vivir el único mundo. Esto no quiere decir que todo juicio pronunciado en un contexto concreto tenga la pretensión de ser verdadero para todos los sujetos de todos los tiempos; como hemos dicho, un mundo de la vida particular o una situación ofrecen un contexto determinado de inteligibilidad. Sin embargo, hay otros muchos juicios que tienen la pretensión de la universalidad, esto es, de una validez total, independientemente de los mundos de la vida particulares. Ahora bien, esto en absoluto quiere decir que tales juicios carezcan de contexto. Todo lo contrario, su universalidad, si lo es, tendrá que poder re-actualizarse, mostrarse de nuevo en el mundo, en el horizonte de inteligibilidad más elemental.

No sólo podemos identificar la espacio-temporalidad como el mínimo común denominador: nos sabemos ubicados en el mundo de la vida de un modo humano, con una disposición racional, afectiva y práctica esencialmente idéntica. Así es como Husserl responde a la objeción (aunque su argumentación todavía ha de ser expuesta) por la cual las estructuras universales del mundo de la vida se identificarían únicamente con la capacidad racional propia del método científico, lo cual implicaría decir que el único contenido común de las distintas culturas e historias sería exclusivamente la naturaleza o el sustrato espacio-temporal. Efectivamente, Husserl sabe que si los mundos de la vida no están aislados es principalmente porque nuestros horizontes “físicos” se tocan y se solapan: los otros entran en mi horizonte espacio-temporal.

§22. Distintas caracterizaciones del mundo de la vida

Dedicamos este párrafo al “mundo de la vida” [*Lebenswelt*], concepto que adquiere una importancia fundamental en la fenomenología husserliana a partir de los años 20. A pesar de la complejidad del concepto y de las múltiples significaciones que se le pueden atribuir, es obvio que Husserl puso en él un interés especial con el fin de aquilatar y desarrollar aspectos fundamentales de la fenomenología, intuiciones originales acerca del mundo, de la relación entre la actitud natural y la fenomenológica, del problema de la historia, de la comprensión del mundo en términos de horizontes, de la articulación del mundo según núcleos sociales y culturas, de la relación entre las ciencias y el mundo pre-dado, etc., temas que encontraron en la *Crisis* una exposición más o menos sistemática.

Además de ser un concepto clave en la fenomenología husserliana, nos proporcionará numerosas claves y nuevos accesos al problema de la normalidad. Efectivamente, la normalidad encuentra en las reflexiones de Husserl acerca del mundo pre-dado de la vida una articulación esencial: la normalidad no es sólo la concordancia o tipicidad relativa a las

experiencias meramente subjetivas o intersubjetivas. Hay normalidad también donde hay familiaridad, allí donde el mundo de la vida toma la forma de un mundo propio, mundo que se constituye frente a otros mundos ajenos de la vida. Para desplegar este nuevo sentido de normalidad nos veremos obligados a lidiar con la tensión entre los presupuestos fuertes de la fenomenología trascendental y las correcciones y novedades que Husserl se ve obligado a introducir respecto del problema del mundo, de su concepción, de sus dimensiones.

Aunque ya en 1917 Husserl habla por primera vez del mundo de la vida, sólo durante los años 20 y especialmente en los años 30 ocupará un lugar fundamental en sus reflexiones. Años antes, en unos cursos en Göttingen (1910/1911)²², encontramos interesantes referencias acerca del concepto de mundo y de la relación entre el mundo natural y el mundo espiritual, cultural, etc. Estos apuntes, junto con los relativos al curso *Natur und Geist* de 1919, dan cuenta del temprano interés de Husserl por comprender diferentes estratos en la constitución del mundo, estratos de lo que llama en distintas ocasiones “*Umwelt*”, “*Erfahrungswelt*”, “*Lebensumwelt*”, “*Natürliche Umwelt*” (los cuales hacían referencia al mundo circundante, al mundo de la experiencia cotidiana –*Alltagswelt*–, en definitiva, al mundo que nos encontramos “ante” nosotros sin cesar, incluyendo las ciencias que forman parte de él y los diferentes productos culturales, técnicos, etc.)²³. Esta temprana descripción e interés por el *Umwelt* nos proporciona un primer brote del concepto del “mundo de la vida”, del mundo pre-dado de la vida²⁴. El *Umwelt* podría considerarse como el mundo sensiblemente inmediato, como el conjunto de realidades circundantes, como el mundo que se despliega ante la percepción. Si el concepto de *Umwelt* es interesante se debe al hecho que la preposición *Um-* da cuenta –aun en un contexto dominado por la actitud natural– de la relación entre el mundo objetivo y el yo: el mundo es circundante o relativo a un yo, se abre ante un yo. La tesis de la actitud natural parece hablar del mundo de un modo neutro y abstracto: el mundo es la totalidad de los entes que existen por sí y el mundo circundante es sin más una *parte* de esta totalidad, la que se presenta en mi contexto inmediato. Sin embargo, la misma descripción de la actitud natural nos abre a una consideración del mundo más originaria que la sostenida por ella misma. La tensión, por lo tanto, abrazaría el término *Welt*, por una parte, y el término *Um-Welt*, por otra. «Dicho con toda generalidad, el mundo circundante no es un mundo “en sí”, sino mundo

²² Cfr. Hua XIII, pp. 111-194 (especialmente pp. 122-125).

²³ Cfr. D. WELTON, *The other Husserl*, op. cit., p. 339.

²⁴ Obviamente se trata de un concepto complejo y no libre de dificultades, como el propio Husserl reconoce en la *Crisis*: «Soll nun diese vorgegebene Welt zu einem eigenen Thema werden, und natürlich für wissenschaftlich zu verantwortende Feststellungen, so erfordert dies eine besondere Sorgsamkeit der Vorbesinnung. Es ist nicht leicht, darüber zur Klarheit zu kommen, was für eigentümliche wissenschaftliche, also universale Aufgaben unter dem Titel Lebenswelt zu stellen sind und inwiefern hier etwas philosophisch Bedeutsames erwachsen soll. Schon die erste Verständigung über ihren eigentümlichen Seinssinn, der zudem bald als engerer, bald als weiterer zu fassen ist, macht Schwierigkeiten» (Hua VI, p. 124).

“para mí”, precisamente mundo circundante *de su* sujeto-yo, mundo experimentado por él, o consciente de algún otro modo, puesto en sus vivencias intencionales con un contenido de sentido correspondiente» (Hua IV, 186).

La noción de *Umwelt* pone de manifiesto, por tanto, un vínculo entre el contexto mundano y el yo, y, de este modo, supone un brote inicial de la concepción del mundo pre-dado que Husserl aquilatará a través de la noción del *Lebenswelt*. “*Umwelt*” implica de hecho un horizonte práctico de sentido, un contexto determinado por la actividad teórica y científica e, incluso, por la praxis cotidiana, etc. (cfr. Hua XV, 430). “Mundo de la vida” viene a recoger de este modo la idea de horizonte o contexto inmediato que ya asomaba en el concepto natural de *Umwelt*, subrayando el carácter pre-dado del mismo, connotación que no emerge de un modo teórico en la actitud natural, ya que ésta se vuelca inmediatamente sobre el ser de los objetos tendiendo a interpretar el mundo circundante como una mera parte del mundo. Ahora bien, como el propio Husserl muestra, descripciones mundanas y fenomenológicas seguirán “combatiendo” respecto de las posibilidades descriptivas del mundo de la vida, como reza el título del parágrafo § 38 de la *Crisis*: «*Los dos modos fundamentales en que es posible tematizar el mundo de la vida: la actitud directa ingenuo-natural, y la idea de una actitud perseverantemente reflexiva dirigida al cómo de los modos subjetivos de darse el mundo de la vida y los objetos del mundo de la vida*» (Hua VI, p. 146). El historiador, por ejemplo, se refiere a un estrato del mundo de la vida pre-dado, pero no conduce sus reflexiones a la esfera de lo puramente subjetivo ni las refiere a un mundo pre-dado. Simplemente señala, identifica y describe un estrato (el referido a la historia de los acontecimientos) de nuestro mundo, de nuestras historias del mundo. Lo mismo se puede hacer con el resto de estratos de sentido del mundo circundante: actitudes teóricas, en definitiva, que se ocupan de distintas objetividades, ya sean de carácter empírico, puro, cultural, personal, etc. A diferencia de los científicos que se ocupan de determinadas clases de entes o regiones, el fenomenólogo se centra en el *cómo*, en el vínculo entre la subjetividad y el mundo en sus diferentes estratos. En cualquier caso, antes de ofrecer prematuramente una visión definitiva del *Lebenswelt*, intentemos mostrar sus distintos pliegues y aclararnos sobre su importancia.

Atendiendo a distintos textos y referencias acerca del mundo de la vida, podríamos identificar distintos sentidos del mismo. Steinbock propone el siguiente elenco: 1) mundo de la vida como el conjunto de verdades subjetivo-relativas; 2) mundo de la vida como fundamento del mundo de las ciencias²⁵; 3) mundo de la vida como el mundo intuible; 4) mundo de la vida

²⁵ Husserl, de hecho, utiliza la expresión “mundo de la vida pre o extra-científico” [*Vor- und außerswissenschaftliche Welt*] (cfr. Hua VI, p. 141, 397). El mundo extra-científico es un mundo de la vida pre-dado a través de la sensibilidad [*die durch bloße Sinnlichkeit vorgegebene Welt sei*] (cfr. Ivi. p. 96).

como estructura esencial ligada a la vida perceptiva. Todos estos sentidos del mundo de la vida serían provisionales, ya que o bien no son propiamente trascendentales o bien implican descripciones estáticas. Además de estos, habría dos sentidos propiamente trascendentales: *a)* mundo de la vida como totalidad y *b)* mundo de la vida como mundo propio (*Heimwelt*), el cual se articula gracias a dos dimensiones fundamentales del mundo de la vida: la del horizonte – por un lado– y la de “suelo terrestre” [*Erdboden*] –por otro. Autores como Steinbock tienden a considerar ambas perspectivas (puntos *a)* y *b)*) como contradictorias. La descripción del mundo de la vida como totalidad, como “totalidad sintética”, como fenómeno, como «un *cogitatum* en sentido amplio»²⁶, sería así manifiestamente contraria al método regresivo-trascendental por el que se describe el mundo de la vida en términos de horizonte. «Cuando Husserl entiende el mundo de la vida como un fenómeno y, por lo tanto, el mundo como una totalidad sintética, tiene que asumir que el mundo tiene la misma estructura que un “objeto” o, como escribe en ocasiones, que un cuerpo físico [*Körper*]]»²⁷. Ciertamente, ya lo dijimos en la introducción, Husserl tendió a quitar peso a esta interpretación. En los albores de la fenomenología el intento de Husserl por prescindir de la existencia poniéndola entre paréntesis permitía comprender bien el sentido de ser del mundo, independientemente de la existencia “extramental”, concepto que arrastraba una serie de discusiones interminables entre el realismo ingenuo y el idealismo subjetivo. Frente a ambas posiciones, la reducción fenomenológica tenía como fin comprender la relación entre lo objetivo y lo subjetivo, haciendo ver cómo toda posición de existencia sólo puede resultar comprensible si se aclara una red de conexiones intencionales. Poniendo entre paréntesis la existencia del mundo y sus objetos, la fenomenología permitía ver la consistencia fenomenológica de éstos, su aparecer a la conciencia, el modo en que es constituido a luz de las operaciones de ésta última. El hecho de que se pusiera entre paréntesis la existencia del mundo, podría hacer pensar que el mundo que Husserl quería considerar fenomenológicamente es aquel que existe por excelencia, el mundo de la espacio-temporalidad, lo cual pudo conducir fácilmente a la interpretación del mundo como totalidad. Sin embargo, aunque Husserl no fuera de esta opinión (ya que lo que es visto como fenómeno no es sólo el mundo material), sí que concibió seriamente la posibilidad de considerar el fenómeno del mundo en todos sus dimensiones (ideales, culturales, científicas) como una totalidad (totalidad de objetos), como «un correlato de experiencias o, más precisamente, como un correlato de operaciones intersubjetivas (Hua VII, p. 252, 276)»²⁸.

²⁶ A. STEINBOCK, *Home and Beyond*, op. cit., p. 98.

²⁷ *Ivi*, pp. 98-99.

²⁸ *Ivi*, p. 101.

Hay muchos motivos que condujeron a Husserl a modificar su noción de mundo decantándose por una interpretación en términos de horizontes. Como hemos dicho, la noción de *Umwelt* fue fundamental para comenzar a abrir la vía que condujo a la de “mundo de la vida”, noción que, en los últimos años de la producción husserliana, es inseparable de la de horizonte. Si la descripción fenomenológica comienza a describir el mundo en su inmediatez y no a partir de consideraciones meramente objetivas (esta es la función de las reducciones), tendremos que considerar en primer lugar el mundo circundante, el mundo que aparece ante mí en este instante, así como aparece. De este modo, la pura objetividad comienza a dar paso a los objetos que se abren ante mí, en su carácter imperfecto e incompleto: veo sólo parte de la mesa y la veo sólo en un segundo plano y borrosa; veo una parte de la habitación y no otra; anticipo lo que no veo; la pared se pierde “poco a poco” hasta perder nitidez y desaparecer, etc. Toda esta descripción, más que ser la descripción externa de una relación entre actos y objetos, es la descripción de *mi* situación, de lo que se *me* presenta justo en *este* momento. El mundo que tengo ante mí no es primariamente una recolección de objetos; es más bien una situación mundana que perceptivamente se me ofrece desde mi “ahora” y desde mi “aquí”. El “desde”, como ya se puede barruntar, nos ofrece el sentido que la imagen de “horizonte” porta consigo. El mundo se abre ante mí perceptivamente y se pierde sin que pueda abarcar su final. Por supuesto, a partir de esta situación, otras muchas consideraciones podrán tenerse en cuenta: los objetos que recuerdo, la memoria de lo que está fuera de mi habitación, las personas que me esperan a cenar, el anhelo por comprar una casa, etc. Todo esto ha de respetar mi situación conservando el sentido y los conocimientos que he adquirido en el tiempo, pero, eso sí, respetando también las cautelas e indicaciones de las distintas reducciones.

Los horizontes no se dejan aferrar como objetos; más bien, dejan abierto lo que sensiblemente se da, sin que podamos aferrarlo en una clara unidad, dentro de unos límites bien definidos. Las indicaciones vacías no señalan un mundo ya dado y cerrado, sino que dejan abierta la posibilidad de múltiples y nuevas apariciones; éstas se anuncian en el presente pero no llegan a ofrecerse de un modo nítido o definitivo: la consideración del mundo, por lo tanto, abraza también estas posibilidades más o menos indeterminadas. En la *Crisis*, es bueno señalarlo, nos encontramos con ambas perspectivas: la que describe el mundo en términos de horizontes y la que lo concibe como un fenómeno (la totalidad de todo lo que nos es fenoménico, todo lo que nos es familiar). ¿Son realmente dos perspectivas opuestas? La “fenomenalización” del mundo no es, como piensa Steinbock, una dinámica idéntica a la de la

reificación u objetivación, sino un modo, quizás excesivamente formal, de considerar el mundo de la vida (aún dentro de múltiples prácticas y tradiciones).

Siguiendo con las distintas caracterizaciones del mundo de la vida, Lembeck, a su vez, propone distintos sentidos, según qué intereses y métodos dominen la investigación:

En tanto que concepto natural-óntico, el mundo de la vida es entendido como “horizonte”, como “campo universal subjetivo-relativo de toda praxis real y posible” (cfr. Hua VI, p. 143, 145); en tanto que concepto ontológico, el mundo de la vida es la esencia de una “estructura general” de “algo que permanece invariante en el cambio de todo lo que es relativo” (cfr. Hua VI, p. 142, 145); en tanto que concepto trascendental, el mundo de la vida significa “un reino «anónimo» de fenómenos subjetivos estables” (cfr. Hua VI, §29)²⁹.

Nos hemos topado de golpe con nuevos y distintos matices y aproximaciones al problema del mundo de la vida. Ciertamente, todos ellos, pueden hallarse en Husserl. Cuando decimos “mundo de la vida” o “mundo pre-dado de la vida”, ¿qué estamos señalando o que estamos queriendo señalar?: ¿el mundo que se abre ante mí intuitivamente o la totalidad del mundo constituida intersubjetivamente? ¿La subordinación de la ciencia a un estrato de experiencia anterior o también el conjunto de operaciones y teorías con las que comprendemos el mundo? En realidad, no nos podemos decantar de un modo definitivo por ninguna de estas posibilidades; todas ellos indican matices perfectamente válidos que expresan, eso sí, los distintos sentidos de un concepto tan importante como difícil. Desde luego, si atendemos a la *Crisis*, la preocupación de Husserl por la crisis de las ciencias y su deriva objetivista –por un lado–, y la orientación claramente trascendental –por otro–, marcan el inicio de sus reflexiones y nos proporcionan una dirección fenomenológica fundamental, la cual alimenta si cabe todos los sentidos mencionados del mundo de la vida:

El pensamiento trascendental, por el contrario, afirma: el sentido de ser del mundo pre-dado de la vida es una *formación subjetiva*, es una actividad de la vida pre-científica que hace experiencia. [...] Sólo una pregunta radical regresiva acerca de la subjetividad y, por lo tanto, acerca de la subjetividad que, *al fin y al cabo*, efectúa –de forma científica y pre-científica– toda validez mundana con su contenido, así como acerca del qué y del cómo de las actividades racionales, puede hacer comprensible la verdad objetiva y alcanzar *el sentido último* de ser del mundo (Hua VI, p. 70).

Desde luego, no hay mundo de la vida sino es para una subjetividad. «Este mundo con todos los hombres [...] sólo tiene un sentido de ser a partir de mi vida» (Hua XV, p. 659). Ahora bien, cuando hablamos del mundo de la vida, no nos referimos exclusivamente a determinados entes o a un conjunto de ellos. Nos referimos, si cabe, a todo aquello que es mundano y al modo en que lo es, no meramente en sus “características” objetivas, sino en su

²⁹ K.-H. LEMBECK, *Gegenstand Geschichte*, op. cit., p. 153 (nota 17).

modo de ofrecerse, desde el presente de conciencia, presente desde el que se abre un horizonte de sentido, con objetividades, personas, mundos y tradiciones, así como éstas emergen. El mundo que se abre ante mí es un mundo práctico y teórico, abraza la realidad espacio-temporal y todo aquello que es intencionado y sostenido por mí: recuerdos, fantasías, pensamientos, etc.:

El mundo de la vida siempre está ahí [...] para nosotros, los que en él vivimos despiertos, desde siempre nos es dado, es “suelo” para todos, ya sea en la praxis teórica o extra-teórica. El mundo se nos pre-da a nosotros, los que estamos despiertos, los sujetos que estamos continuamente interesados de algún modo en la praxis, no ocasionalmente, sino siempre y necesariamente, como campo universal de toda praxis real y posible, como horizonte (Hua VI, p. 145).

Así, el mundo de la vida es suelo, terreno, horizonte, campo universal, etc. Como se ve, la mayoría de los términos que Husserl utiliza para acotar el sentido del mundo de la vida tienen que ver con al carácter abierto de la vida perceptiva; en unos casos para señalar la apertura que se extiende desde el presente (horizonte), en otros para indicar el carácter de permanencia y estabilidad del mundo (terreno, suelo), que al mismo tiempo nos da la idea de un fundamento para otras actividades y prácticas, de un estrato original en el que se enraíza todo sentido mundano particular, del que se alimenta toda praxis, actividad u objetividad. Los temas tratados por Husserl en torno al mundo de la vida dan cuenta de la correlación permanente entre conciencia y mundo. Los análisis de conciencia son inevitablemente análisis del mundo, y los de éste último exigen de algún modo análisis de conciencia. El mundo no es sólo el mundo físico-natural, pero sin embargo éste es asumido personalmente como el mundo de todos. Al mismo tiempo, presuponemos que la percepción nos da un mundo esencialmente igual a miembros de distintas comunidades. Hablamos por lo tanto, de un mundo igual y de modos análogos de aproximarse a él. A pesar de que el mundo perceptivo y la realidad espacio-temporal gocen de una primacía, de una fuerza que alcanza de modos distintos a otras realizaciones mundanas, se puede decir que con éstas sucede algo análogo a lo que acontece con la percepción: determinadas estructuras que nos ofrecen esencialmente un mismo mundo con distintas caras, con distintas realidades. ¿No es el mundo de la vida en definitiva el mundo que se abre a la conciencia, el mundo al que el yo se abre permanentemente, el mundo que es mundo de los otros y mundo para los otros? Vivimos desde siempre en el mundo de la vida, que desde siempre está ahí [*immer schon da*], siendo para nosotros por adelantado [*im voraus für uns seiend*], “suelo” [*Boden*] para todos. Con más o menos conciencia de las actividades teóricas que en él se realizan, más o menos despiertos, pero siempre en este mundo espacio temporal que caracterizamos de modos distintos, en el que vivimos según prácticas distintas, las cuales

de algún modo forman parte de él, parte de la carga de sentido con la que el mundo es significativo para nosotros. Partiendo de este mundo, Husserl pretende desentrañar sus estructuras elementales, el modo en el que lo vivimos desde siempre (con sus tradiciones y teorías), lo cual nos obligará a comprender la relación entre el mundo pre-dado de la vida y su constitución normal: «En el mundo pre-dado normalmente los objetos están dotados con predicados culturales familiares; son concretamente objetos culturales típicos. Este mundo tiene para nosotros una estructura normal unitaria en tanto que es nuestro mundo cultural circundante» (Hua XXXIX, p. 62).

§23. La normalidad como familiaridad: los horizontes del mundo

Las descripciones de la normalidad en términos de familiaridad entran en escena en el marco de los análisis husserlianos en torno al mundo de la vida. Hay familiaridad si hay horizontes, si hay vida arraigada en una historia. El mundo se presenta inevitablemente en la forma de los horizontes, del ahora y del aquí que se extienden ilimitadamente. Esta estructura, sin embargo, no garantiza la familiaridad de lo que presenta en el presente y en el espacio actual. Se necesita, pues, del tiempo, de la constancia de determinados contenidos, personas, lugares, que delineen constantemente la forma de un mundo familiar. Si esto adviene, acontece contemporáneamente un mundo ajeno, extraño, a-normal: «*Nuestro mundo –en tanto que mundo de nuestra historicidad– es una unidad de una familiaridad normal; en él nos podemos topar con cosas, animales, hombres (meteoros, hombres “extraños”) que, por ser “extraños”, introducen un desconcierto en el mundo familiar*» (Hua XXXIX, p. 341). Si acontece lo extraño, adviene lo propio. En este sentido, a pesar de que lo propio tenga una precedencia elemental, podemos hablar de una co-originariedad. Para estudiar el concepto de familiaridad, investigamos en el siguiente párrafo la relación que Husserl estableció entre mundo y horizonte.

a) El horizonte de todos los horizontes

Como es sabido, en relación con la percepción, Husserl describe los horizontes internos y externos de la cosa espacial. Los primeros hacen referencia a los lados no vistos de la cosa, aquellos lados con los que contamos a pesar de que no se nos ofrezcan sensiblemente. Los horizontes externos parten de la cosa espacial para alejarse paulatinamente de ella: cuando vemos con nitidez un objeto, emerge borrosamente un fondo que todavía reconocemos en sus formas y colores elementales. Este horizonte mundano externo va más allá de aquello que se muestra *sensu stricto*, ya que, aunque la puerta de mi habitación sea el límite de lo que se me

muestra visualmente –aunque borrosamente– esta misma puerta y las paredes de mi habitación ya me “ofrecen” el pasillo de mi casa; no lo veo pero me es dado, es mentado o co-intencionado junto a la percepción de todo cuanto me rodea. Veo la pared y, sin pensarlo ni imaginarlo de un modo explícito, cuento con múltiples datos no sensibles: me sé en mi casa, en mi calle, en mi barrio, en mi ciudad, en mi país, etc. Quizás no siempre emerjan todos estos confines: la situación actual puede ser tan absorbente que desaparezca por un momento la conciencia de los límites efectivos de mi espacio-temporalidad. A pesar de que esto sucede con mucha frecuencia, no por ello desaparece la estructura *horizónica* de mi presente perceptivo, el cual puede volver a desplegarse una y otra vez: estaba absorto en una película, pero vuelvo a hacerme consciente de mi situación actual, de mi ciudad, de mi mundo espacio-temporal con su estructura propia. Decimos que tales horizontes no desaparecen porque, a pesar de que algunos aspectos de la exterioridad estén desatendidos, la propia posición de mi cuerpo me sitúa en este horizonte. Puedo estar absorto viendo una película, pero en la afección de otros muchos datos se me ofrecen los horizontes: casi no me doy cuenta, pero siento mi cuerpo, veo la pantalla de la televisión, etc. Así estoy ubicado espacialmente y, aunque no sea explícito, me tengo a mí mismo como estando en una relación de cercanía con algunos objetos y en lejanía con otros.

De un modo muy intuitivo podemos extender estas mismas reflexiones al mundo personal, si bien nos asaltan dificultades añadidas. Las personas de mi entorno más inmediato, dice Husserl, configuran el mundo de lo propio. No es la persona que tengo delante en este momento la que determina necesariamente mi mundo propio. De hecho, puedo viajar a un país extraño y encontrarme con habitantes del lugar cuya lengua, tipología física y costumbres me resultan patentemente extrañas. El mundo propio se delinea en el tiempo gracias a una compañía continua, un contacto, una educación, un aprendizaje, una amistad que delinea para nosotros un mundo familiar, el de las personas que nos son cercanas y cuyas tradiciones conocemos por haberlas vivido en primera persona.

Desde luego, la consideración del mundo según su espacio-temporalidad es absolutamente legítima pero sólo representa un estrato mundano, una suerte de objetivación que no coincide totalmente con la experiencia del mundo pre-dado de la vida. La fantasía, por ejemplo, no se remite al mundo sensible como un recuerdo de un objeto espacio-temporal. Las ideas, las teorías o multitud de objetos culturales tampoco viven en un espacio y tiempo objetivos y sin embargo son intencionados de algún modo, instituidos y actualizados permanentemente. ¿No tendríamos que decir también de ellos que son mundo, que son parte de nuestro mundo, de aquello que tiene para nosotros un sentido íntimamente ligado a la

realidad espacio-temporal pero claramente distinto de ella? Ahora bien, tampoco estas realidades penden en el vacío, en un espacio neutro esperando ser rescatadas o mencionadas. Si algún sentido tienen, lo tienen tanto en su “institución” como en su permanencia gracias exclusivamente a la conciencia, gracias a la intersubjetividad. Si así es, por mundo no podemos entender sino aquello que se constituye en la conciencia, aquel espacio de significatividad que se abre ante ella, abrazando múltiples estratos y realidades, ya sea de carácter espacio-temporal como de carácter cultural o espiritual. Como vimos, no cabe hablar de una conciencia ampliada; la conciencia lo es del yo, si bien mi mundo tenga que ver con los otros, con los que me son cercanos y con los que nos antecedieron. Se entiende así que la reducción primordial nos aleja de toda concepción objetivista del mundo, ya que éste (sea lo que sea, abarque lo que abarque) es sólo considerado como fenómeno. Si es una totalidad, será la totalidad de los fenómenos, pero no la totalidad de los entes: «El mundo como horizonte es *transcendental*, dado que hace posible la presencia determinada de los seres; sin embargo, él mismo nunca puede ser identificado como un ser»³⁰. Por esta razón, ¿qué es el mundo sino aquello que emerge en mi presente? Si el mundo no es la totalidad de los entes, tampoco lo será la objetivación o la percepción pasada de la que ninguna noticia ni rastro queda. Ahora bien, todo lo que emerge en mi presente, en mi presente continuo, puede ser tan rico como variado. El ordenador que tengo ante mí, la sala en la que me encuentro, mis recuerdos de lo que comí ayer, el terremoto que esta mañana ha acontecido en Japón, el hambre que siento, los planes que esta tarde realizaré, todo aquello que se me presenta, que me afecta, que emerge de algún modo –y vivido tal como es vivido–, es mundo, es mi mundo, mundo también para otros, pero mundo vivido primordialmente por mí.

¿Cuál sería entonces la razón para hablar de mundo en términos de horizonte? Welton ha indicado la necesidad de comprender el concepto de “horizonte” según dos vertientes: la sensible y la significativa. «Cuando combinamos esta distinción [epistémica y óptica] con el contraste que ya especificamos entre transfondo y contexto, conseguimos una rica tipología del modo en que el horizonte mismo ha de ser caracterizado»³¹. Contexto [*context*] y trasfondo [*background*] son dos vertientes que, entrelazándose, conforman el horizonte del mundo. El contexto incide en el transfondo de tal manera que éste no indica sólo el horizonte perceptivo, sino que incluye además la llamada “sensibilidad secundaria”, fruto de la experiencia. Por otro lado, el contexto mantiene una independencia ya que, emergiendo en mi presente de conciencia, se refiere a múltiples estratos de la vida de conciencia no referidos inmediatamente

³⁰ D. WELTON, *The other Husserl*, op. cit., p. 87.

³¹ *Ivi*, p. 373.

al mundo perceptivo, sino a un conjunto insospechado de objetivaciones y significados³². En la conferencia de Praga Husserl explica la unidad entre mundo, significado y horizonte: el mundo «no es un universo de colectividades, de seres unidos entre sí, sino una totalidad cuya unidad es inseparable de sus relaciones de sentido [*Sinnbezeugen*]. El universo es para nosotros, con todo, un horizonte abierto, infinito y estable con una validez previa de seres, un horizonte de certeza que es posible adquirir a través de la experiencia y el conocimiento» (Hua XXVIII, p. 227). De hecho, creemos que esta unidad entre trasfondo y contexto, entre experiencia y conocimiento, es la que conduce a Husserl a ampliar la noción del “mundo como horizonte” para pasar a denominarlo el “horizonte de todos los horizontes”.

Por precisión terminológica, tenemos que notar lo siguiente: así como el mundo no es un universo de entes, la conciencia tampoco es algo así como un ente. Tanto uno como otra se presentan como horizonte. El mundo es el horizonte de todos los horizontes y la conciencia también es ella misma horizonte, si bien uno y otra no coinciden. Al igual que el objeto intencional (según la terminología propia de *La idea de la fenomenología*) no es parte *ingrediente* [*reell*] de la conciencia, el mundo no puede coincidir de ninguna manera con la conciencia, que es en todo momento constituyente de mundo. Sus propios momentos y actos sí son partes ingredientes del flujo temporal, el cual conforma la dimensión horizontal de la conciencia. El presente viviente domina permanentemente, asomándose constantemente al futuro, abandonando continuamente el pasado. Por lo tanto, no podemos decir de ninguna manera que la conciencia sea mundo. Sin embargo, el mundo, en tanto que horizonte de todos los horizontes, no se entiende desde sí mismo sino sólo desde y para la conciencia. En el presente viviente de conciencia se dan cita los recuerdos, las objetivaciones, lo sentido concordantemente, etc. El mundo es pues esta trama significativa de hechos que se muestra en el presente viviente de un modo siempre nuevo, en constantes referencias a estratos de sentido iguales y cambiantes. Un hombre adulto se sabe hombre que vive el mundo espacio-temporal contemporáneamente con otros hombres. El mundo espacio-temporal permanece idéntico, intencionado como tal, a pesar de las posibles fracturas que el sueño o los eventuales momentos de inconsciencia introducen. Así mismo, la propia historia, la propia identidad, emergen continuamente sin necesidad de ser tematizadas, aunque puede emerger de distintos modos y con distinta fuerza. También en este caso, determinadas fracturas de la experiencia, como puede ser una amnesia total o parcial, muestran hasta qué punto la propia identidad o la unidad de la propia historia exigen vínculos constantes entre el pasado y el presente, en

³² Cfr. Ivi, p. 374: «La interacción de acciones corporales y discursos nos obliga a pensar el horizonte en términos no solo de trasfondo, sino también de contexto. Los contextos consisten en *campos de significados* codificados en familias de signos usados en comunicación con los otros con el fin de “ordenar” y “juntar” el mundo».

ausencia de los cuales se diluye dramáticamente el sentido del mundo o de la propia personalidad.

Por esta razón, identidad y diferencia no se excluyen en el discurso husserliano acerca del mundo. Ya lo hemos dicho en algunos párrafos: el mundo como trama y horizonte de significatividad no se puede concebir de un modo absoluto sin referencia al mundo uno, al mundo de los otros, aquellos que viven con nosotros en el mismo espacio y tiempo. Por esta razón, el horizonte que se abre desde la primera persona en el flujo presente de la vida es fundamentalmente un horizonte mundano, espacio-temporal. Las fantasías o los recuerdos no forman parte de dicho horizonte mundano en un sentido original pero sin embargo se entrelazan con él de un modo absolutamente peculiar: mis recuerdos lo son —en gran medida— de este mundo, de las personas que habitan en él; incluso los objetos culturales, los cuales no viven en la espacio-temporalidad objetiva, no se pueden concebir de un modo absolutamente ajeno a ella.

El horizonte del mundo ocupa siempre nuevos territorios [*Besetzung*] a través de experiencias, correcciones e indicaciones correspondientes, gracias a lo cual conserva en todo momento una apertura que habla de una indeterminación que puede recibir nuevas determinaciones (más precisas o distintas) a través de la experiencia y sus indicaciones. Decimos que el hombre aprende por medio de su experiencia abierta [*fortschreitende Erfahrung*] a superar su mundo circundante relativo, aprende a conocer cada vez mejor *el* mundo. Por otro lado, debemos decir desde un punto de vista trascendental, que el hombre constituye para sí el mundo con un sentido cada vez más rico, que vale para él, pero vale con un horizonte indeterminado (Hua XV, p. 232).

Así, el mundo se deja conocer mejor, se abre continuamente ante nosotros a través de correcciones y nuevas aproximaciones. Sin que podamos hacer coincidir el mundo con un solo ente o con una totalidad de entes, parece que la referencia a la vida perceptiva tiene una fuerza singular. Esta es la opinión de Theunissen al respecto. Sólo es legítimo separar mundo y horizonte con el fin de subrayar la consistencia y legitimidad del mundo uno, del mundo espacio-temporal y de todos sus estratos objetivos. Pero esta distinción sólo será válida a condición de no identificar de un modo pleno “mundo” y “mundo espacio-temporal” o “mundo objetivo”. Como Husserl expresa repetidamente, toda objetivación exige un horizonte de conciencia dentro del cual dicha objetivación encuentra asiento. Lo que queremos subrayar como conclusión es que el horizonte de la conciencia —al menos en la vida despierta, en la vida adulta—, se abre al mundo, el cual se convierte en referencia estable y contexto por principio siempre disponible:

El mundo es el terreno indudable de todas y cada una de las vidas mundanas humanas, de todas y cada una de las teorías científicas, de toda y de cada razón práctica o sinrazón —y este mundo con todos los

hombres que forman parte de él es finalmente el mundo que posee sentido y una validez de sentido en mi vida, y que adquiere continuamente uno nuevo, incluyendo a los hombres, cuya existencia tiene para mí un sentido de ser exclusivamente a partir de mi vida (Hua XV, p. 659).

b) El suelo terrestre [*Erdboden*]

La referencia al mundo estable tiene un componente espacial determinante, propiamente trascendental, que complementa la idea de mundo en término de horizontes. Husserl habla de “suelo terrestre” [*Erdboden*] para indicar el arraigo, la situación primordial espacial por la que nos sabemos en un suelo firme, el cual no se deja interpretar según las categorías del movimiento ni del reposo. Es conocido el manuscrito husserliano “La Tierra no se mueve”. En él pretende mostrar la originariedad de la situación mundana vinculada al suelo. Así, según Steinbock, deberíamos decir que suelo y horizonte constituyen los dos caracteres elementales de la idea de mundo: el mundo nos ofrece un suelo y se nos da en la forma del horizonte. En realidad, creemos que la posición auténticamente husserliana es la de señalar el lugar trascendental que ocupa el “aquí”, esto es, la conciencia vinculada al propio cuerpo de ocupar un espacio, de estar en algún lugar. Si hay cuerpo [*Leib*], hay aquí. Hay aquí en un ahora. En un cierto sentido, es evidente que el suelo mundano delinea el sentido de nuestro “aquí”. Nuestro organismo está adaptado a él; nuestra idea del mundo está definida por un mundo terrestre, etc. Desde luego, Husserl no es timorato en sus reflexiones acerca del sentido de la tierra: incluso si viajáramos a mundos interestelares, nuestro propio cuerpo parece hablar de un modo definitivo de su arraigo terrestre original, de su historia vinculada a la tierra. Sin embargo, no es impensable, como sucede en el caso de otras muchas especies, habitar un medio distinto o habitar varios. Desde este punto de vista, creemos que el “aquí primordial” es más original que el “suelo terrestre”. Propuestas como las de Merleau-Ponty tienden, por el contrario, o más firmemente, a pensar en una unidad inseparable la vida subjetiva y sus condiciones mundanas, perceptivas y, en último lugar, terrestres. La idea de mundo, sería así, una idea en un cierto sentido inseparable de nuestro mundo. Es cierto, sin embargo, que si bien la subjetividad exige para su propia consistencia de la conciencia clara de un aquí y de un ahora, la idea de mundo parece exigir la idea de un medio, de un medio espacial estable. Queda abierta la cuestión –que no podemos afrontar aquí– de si dicho medio ha de ser o exige necesariamente un suelo terrestre.

En el párrafo que viene a continuación veremos cómo este mundo uno que se abre ante la conciencia se despliega de un modo radicalmente peculiar, de un modo familiar: efectivamente, el mundo uno tiene para mí el rostro de mis amigos, de los lugares que conozco, de la noticia que tengo de las tierras ignotas: todo ello forma parte de este mundo, se

arraiga y acontece en el horizonte espacio-temporal. Lo propio y lo ajeno se co-constituyen continuamente para ofrecerme un rostro coherente del mundo, el cual es idéntico y siempre diferente.

c) *Heimwelt* y *Fremdwelt*

La descripción del horizonte ha sido necesaria para llegar a este punto. Si hasta ahora casi todas las descripciones que hemos realizado acerca de la normalidad han sido de carácter mundano-constitutivo, ya sea en su dimensión meramente subjetiva como en la propiamente intersubjetiva, en el siguiente capítulo nos adentramos en un nuevo sentido del concepto de normalidad al que Husserl dedica numerosísimos análisis. Se trata de la concepción de la normalidad en términos de familiaridad [*Verwandschaft, Vertrautheit*]; familiaridad con aquellos que nos son semejantes, familiaridad con la propia tradición, con las personas que nos son cercanas. En realidad, la cercanía con determinadas culturas o personas determina concretamente la cercanía o familiaridad que guardamos con el mundo objetivo, con determinados objetos, teorías, campos del saber. No son por lo tanto dos esferas del mundo separadas: por un lado el mundo objetivo y por otro lado el mundo personal. El primero se hace significativo inmerso en la realidad del segundo; el segundo emerge inevitablemente en la espacio-temporalidad del primero. «El sujeto de la vida tiene frente a sí *cosas* —esto es, a su propia vida le pertenece necesariamente un horizonte de vida intuitivo, y a ella en cuanto vida humana le es inherente un horizonte de *cosas* que no son meros *cuerpos*, sino *objetos* de valor, bienes, etc.» (Hua IV, p. 375).

La normalidad entendida en términos de familiaridad se refiere esencialmente a la normalidad de nuestro mundo personal. El mundo de la vida es mundo personal; pero no un mundo personal abstracto, como cuando hablamos de “la humanidad”. El mundo personal se articula necesariamente, conforme a los horizontes de la experiencia, según lo cercano y lejano, según lo familiar (que no tiene sólo connotaciones espaciales) y lo extraño. Mundo propio [*die Heimwelt*] y mundo ajeno [*die Fremdwelt*] se co-constituyen en la unidad de “suelo terrestre” y presencia humana. El mundo personal se arraiga y entrelaza con determinados lugares y territorios. Determinados núcleos sociales se presentan en primer plano, acompañándonos, cuidándonos, mientras que otras personas o culturas aparecen en la lejanía ocultándonos muchos de sus rasgos característicos, resultándonos ajenos o *a-normales*. ¿Qué es exactamente el *Heimwelt*? ¿Cómo se constituye? ¿Cuáles son sus componentes?

Pienso ahora que nosotros vivimos habitualmente en nuestro mundo propio o, mejor, en un mundo circundante que es para nosotros un mundo realmente familiar (si bien no sea familiar en todas las

realidades individuales), un mundo que adviene realmente para nosotros a través de la intuición. En el horizonte mediano nos topamos con comunidades y culturas extrañas, las cuales pertenecen al mismo en su forma extraña [*fremde*] y peculiar [*fremdartige*]. La extrañeza habla de un acceso en lo que es propiamente inaccesible, en el modo de lo incomprensible (Hua XV, p. 631).

Ciertamente, el *Heimwelt* no participa de la objetividad única de la que goza el mundo espacio-temporal. Lo que caracteriza precisamente al *Heimwelt* es que es un mundo familiar entre otros muchos, y siendo uno entre tantos en realidad es el más mío, el mundo al que pertenezco, la realidad social-personal que me abraza y de la que me siento parte. Desde este punto de vista, el problema no es identificar distintos núcleos sociales, en número y forma, sino reconocer el vínculo esencial que me une a algunos de ellos y que me separa de otros. Dicho de otro modo, lo que Husserl quiere subrayar al poner de relieve la estructura *Heimwelt-Fremdwelt* es que la constitución de toda realidad social, personal, cultural, familiar, se realiza necesariamente según parámetros de normalidad y a-normalidad, según una familiaridad y ausencia de ella. Todo *Fremdwelt* es *Heimwelt* para aquellos que lo constituyen en primera persona y todo *Heimwelt* es un *Fremdwelt* para aquellos que se acercan a él desde su realidad propia, desde su casa, desde su patria (*Heimat*). Estos análisis de Husserl ganan terreno a una consideración mundana neutral o meramente formal. El mundo espacio-temporal conserva sus rasgos fundamentales, pero dentro de su seno se multiplican y extienden multitud de “mundos”, realidades personales que se auto-constituyen en una red de relaciones en las que se comunican conocimientos y se configuran nuevos modos de vida. Del mismo modo que los objetos de la percepción nos resultan más o menos determinados conforme a nuestra experiencia, más o menos extraños, también las personas, sus hábitos y costumbres nos resultan más o menos normales dependiendo de la relación y familiaridad que tengamos de ellas.

Ahora bien, lo que está en juego en la descripción de la normalidad en términos de familiaridad no es principalmente un tipo de constitución determinada por aspectos conocidos, meramente sabidos. Pongamos un ejemplo del mundo perceptivo: casi todo el mundo en un país occidental está habituado a utilizar bolígrafos; en este sentido, cualquier bolígrafo que nos encontremos nos es conocido según un estilo: una forma más o menos habitual, una posibilidad de uso determinada, etc. Puedo llegar a conocer perfectamente determinados modelos y, por ello, ganar el espacio a la indeterminación propia que todo objeto de la percepción arrastra consigo: de algunos modelos conozco los colores de su superficie (aunque no los vea), el tipo de material del que está hecho (aunque no lo toque), y de este modo, lo conozco concordantemente, normalmente. Sin embargo, la familiaridad – como normalidad– de la que habla Husserl no se refiere principalmente a un conocimiento

objetivo de las características de determinados objetos o personas. Lo propio de la familiaridad con el mundo, con los objetos y con las personas, es un adjetivo de posesión: *mi* madre, *mi* ordenador, *mis* libros; un adjetivo que, como se ve, puede abrazar distintas relaciones y direcciones. Todavía habría que matizar esta expresión ya que no todo objeto poseído nos es necesariamente familiar. Aunque no podemos pretender ofrecer un criterio objetivo que determine externamente aquello que nos es familiar a diferencia de lo que no lo es, parece inevitable reconocer que no hay realidad que nos sea familiar sin la mediación del tiempo, sin la pausa que ofrece el contacto, la relación a través de las circunstancias de la vida. Puedo conocer a la perfección la cocina de un amigo, sus recovecos y organización, pero *su* cocina me seguirá resultando extraña. Del mismo modo, si adquiero un nuevo ordenador, por ejemplo, aunque de hecho ya sea *mío*, la extrañeza inicial, la distancia primera, no desaparecerán inmediatamente y, en algunos casos, nunca llegará a desaparecer, nunca llegaré a pronunciar con plena conciencia el adjetivo “*mío*”. La familiaridad exige algo más que mera posesividad, lo cual se ve perfectamente en el valor sentimental, casi espiritual, que damos a algunos objetos.

Si con estos ejemplos se ha podido ver la diferencia entre la mera concordancia y la familiaridad (la cual, además, posibilita el conocimiento concordante de los objetos y se “nutre” de él), a continuación veremos cómo esta última llega a delinear un mundo propio. El *Heimwelt*, efectivamente, excede con mucho de las dimensiones de los objetos cotidianos de experiencia, aunque también los pueda incluir dentro de sí. *Mi* país, *mi* ciudad o *mi* familia, no son sólo realidades más o menos conocidas, sino realidades de las que nos sabemos parte, realidades que –aunque incluyan dentro de sí múltiples estratos constitutivos normales y anormales– están dominados por una familiaridad esencial, por una pertenencia definitiva. Dentro de ella, decimos, hay multitud de personas o tradiciones que nos resultan extrañas. Independientemente de la ordenación efectiva de estos mundos, de sus relaciones y circunstancias, la estructura del mundo de la vida como mundo propio y mundo ajeno corresponde a un estilo invariante: «*La división entre patria y mundo ajeno pertenece al estilo invariante del mundo de la vida*» (Hua XXXIX, p. 544).

Conozco este estilo a partir de mi experiencia; desde mi infancia he realizado marchas, paseos y viajes; de este modo he conocido el mundo circundante de mi lugar de nacimiento, al que he vuelto en numerosas ocasiones. Pero habitualmente me he encontrado con extranjeros, los cuales hablaban de tierras, hombres, modos de vida y asentamientos totalmente distintos; podían tener un estilo parecido, con pueblos y ciudades, pero se trataba de un tipo radicalmente distinto (Hua XXXIX, p. 545).

Cualquier ciudad que visitemos nos puede resultar normal en la medida en que cumpla para nosotros una delineación general de lo que entendemos por ciudad. Ciertamente, nos toparemos con aspectos discordantes, inesperados: tranvías, canales, tipos de comercios, etc., pero nada de esto romperá nuestra idea concordante de ciudad.

Lo extraño es en primer lugar algo incomprensiblemente extraño. Sin embargo, lo extraño o incomprensible tiene un núcleo de familiaridad, sin el cual no podría ser posible experimentar nada, ni siquiera lo extraño. Hay cosas –cuyo tipo concreto desconocemos que son conocidas sólo como una cosa espacial en general y, en ocasiones, según su tipo de experiencia regional y más general: como objetos inanimados, como esencias orgánicas, como animales (vivientes psíquicos) o plantas (seres inanimados), como cielo y tierra, montañas y valles, ríos y lagos, etc. (Hua XV, p. 432)

Las ciudades que visitamos en calidad de turistas, por mucho que nos resulten vagamente normales, no dejan por ello de ser ajenas, extrañas, no dejan de ser parte de un *Fremdwelt*: no hemos vivido en ellas, no conocemos sus costumbres, no nos sentimos en casa. De ellas no emergen recuerdos, al menos, en una primera visita. Pero ni siquiera los recuerdos que tengamos de un viaje a Tailandia o una segunda visita a dicho país nos podrán restituir algo así como una familiaridad definitiva, la familiaridad de lo propio, del *Heimwelt*.

El mundo propio de la vida no se limita a constatar por tanto el carácter espacio-temporal del mundo. En sus entrañas, en su horizonte, nos sabemos pertenecientes a un mundo personal –o a varios de ellos– más o menos bien definido. En realidad, aunque las referencias intersubjetivas sean esenciales y constitutivas de los núcleos sociales, el *Heimwelt* no pierde en ningún momento su raíz individual. Todos los miembros de mi familia nos sabemos miembros de la misma realidad personal, que se articula gracias a cada uno. Sin embargo, podemos pertenecer a otros mundos que nada tienen que ver con nuestra propia familia. La casa de mi hermano, por ejemplo, no es exactamente la mía o no lo es en el mismo sentido en que es suya para él. Su grupo de amigos o su vecindario también me son extraños. Por esta razón, decimos que el modo en que se articula fácticamente la tensión entre el *Heimwelt* y el *Fremdwelt* es algo absolutamente personal. Me sé en contacto directo con muchas personas, personas que me son familiares; sin embargo, no comparto necesariamente con todas ellas ni ellas comparten conmigo la misma configuración de lo propio y de lo ajeno. Hay múltiples arraigos teórico-prácticos que definen nuevos mundos, que convierten lo inicialmente ajeno en familiar o viceversa, a pesar de que siempre queden retazos del mundo que nos fue familiar o del mundo que nos fue extraño. «A la forma esencial del mundo propio y de la propia comunidad [*Heimgenossenschaft*] le pertenece una determinada estructura. Cada mundo propio tiene su apertura [*Offenheit*] que deja abierta la posibilidad de que se amplíe espacio-

temporalmente y prosiga [*forterbält*] mundanamente» (Hua XV, pp. 235-236). Aunque el mundo propio de la vida pueda modificar sus “fronteras”, ya sea respecto de la extensión de su territorio, de las personas que lo habitan, o bien respecto de sus características propias, Husserl insiste en identificarlo en su individualidad:

Finalmente, ¿cómo se constituye un mundo de la vida [...]? Se constituye como un mundo individual (por ejemplo, como el mundo cultural europeo, como el de la nación inglesa, etc.) a través de una estructura universal típico-individual, la cual es poseída conscientemente y de un modo habitual por cada hombre “normal” de dicha cultura, en su tiempo y en el de todos (en el presente), como su espacio vital espiritual, como “forma” que él concreta según sus capacidades individuales y a partir de su vida personal, de un modo imperfecto, según niveles incontables de la imperfección (Hua XV, pp. 141-142).

Hay *Heimwelt* siempre que esté co-constituido. Son los miembros de una comunidad los que se saben partícipes de una tradición, de unas costumbres, los que se saben en contraposición con otros pueblos, con otras culturas. En este sentido Steinbock habla de co-originariedad entre el mundo propio y el mundo ajeno³³, ya que según él no habría constitución de lo propio sin saberse contemporáneamente extraño a otros, sin percibir con extrañeza lo ajeno. Sin embargo, en nuestra opinión, por cercanas que parezcan ambos momentos, Husserl se decantó por primar la constitución de lo propio, la constitución normal, familiar y concordante del mundo propio, en comparación con el cual lo ajeno se constituye como ajeno. Si es ajeno es porque se aprehende en su diferencia respecto de lo propio, al menos de un modo germinal. Ciertamente, la opinión de Steinbock se vería refrendada si pensáramos que el mundo propio se constituye de un modo integral en presencia exclusiva de lo propio de tal suerte que el mundo ajeno se constituiría sólo como un momento posterior y secundario. Lo que adviene, ciertamente, no es esto. Aunque la constitución de lo propio es condición de posibilidad para la constitución de lo ajeno, la constitución del mundo propio se realiza en constante unidad y comparación con múltiples núcleos personales de tal manera que la idea de un *Heimwelt* abraza necesariamente la idea de una tensión no sólo con mundos ajenos, sino también con aspectos, personas o grupos sociales dentro del propio mundo que emergen como esencialmente extraños. Mi familia es constituida como una trama de relaciones que me es esencial; a pesar de ello, las familias ajenas no me son totalmente ajenas, ya que pueden pertenecer a mi misma ciudad, a mi misma religión, a mi misma cultura. De este modo, la conciencia de lo propio emerge efectivamente en constante circulación, la cual, eso sí, no anula la primacía ontológica del ser propio. Quizás lo ajeno, y este es un punto a considerar seriamente, ayude a configurar y a aumentar el peso de lo propio: en determinados

³³ Cfr. A. STEINBOCK, *Home and Beyond*, op. cit., p. 122, 179, 182.

momentos, la experiencia de la a-normalidad puede hacerme consciente de la familiaridad de mi entorno original. Éste, ciertamente, no es un pensamiento ajeno a Husserl, quien subrayó en numerosas ocasiones cómo las fracturas de la experiencia sensible, por ejemplo, nos permiten sorprender la unidad de los distintos momentos que constituyen permanentemente el flujo temporal de conciencia, unidad que fácilmente queda oculta detrás de la cotidianidad. Lo extraño, así, puede clarificar o mostrarnos de un modo más incisivo hasta qué punto lo propio es nuestra realidad normal, la que nos envuelve y a la que pertenecemos. Sin embargo, no hay extrañeza si no hay ruptura, si no hay distancia con el contexto y horizonte de lo que ya nos es propio.

Desde luego, trazar un mapa personal en la actualidad que dé cuenta de forma global de los límites que separan lo propio y lo ajeno se tornaría una tarea ardua. Los mundos han tendido a un contacto cada vez mayor, muchas de las fronteras se han diluido, las sociedades han abierto sus puertas a distintas culturas. Sin embargo, esta complejidad no nos impide decir que ya no sea posible la distinción entre lo propio y lo ajeno. Es más, «esta variabilidad pertenece al tipo general del ser del mundo propio» (Hua XV, p. 222). Es realmente difícil ordenar, encontrar una ordenación que dé cuenta de las relaciones entre los mundos que nos son familiares, o que nos permita distinguir qué elementos dentro de lo familiar nos son extraños y qué elementos dentro de lo extraño nos son familiares.

Sin embargo, lo que Husserl no pretende es una ordenación efectiva semejante, una ordenación objetiva de los mundos, sino —por lo pronto— ofrecer una descripción de la estructura mundana de la vida, del estilo y la forma sin la cual el mundo de la vida perdería sus rasgos elementales. Por esta razón, toda consideración mundana en términos meramente objetivos, en términos neutrales, materiales, es inevitablemente una abstracción. El mundo no se nos da primariamente con tal apariencia, sino que emerge necesariamente como un mundo circundante, como un horizonte familiar en el que emergen sin cesar aspectos y rostros normales y otros a-normales, los cuales introducen nuevas delineaciones de sentido que en ocasiones devienen familiares. Las consideraciones objetivas del mundo han de partir necesariamente de este horizonte familiar, de la estructura de lo propio y de lo ajeno, la cual se mantiene constantemente en movimiento impidiendo que la ciencia o cualquier otro desarrollo teórico acaparen o agoten el sentido de mundo.

Si deseamos caracterizar el *Heimwelt* en todas sus dimensiones, es inevitable hablar del territorio que, a diferencia del *Erboden*, está delimitado en su dependencia con un mundo propio. Lo habitual es que el mundo propio de la vida, si bien se constituye personalmente, en la red de relaciones de parentesco, de trabajo, de amistades, etc., —no exigiendo un lugar

determinado— esté ligado directamente a un espacio concreto. Sin embargo, Husserl explica que el territorio no es necesariamente un “pedazo fijo de tierra”. Un espacio en principio ajeno o indiferente puede convertirse en un espacio propio, como sucede en el caso de los nómadas: «Tomamos una humanidad clausurada, en su territorio y en su tiempo histórico (podemos hablar de espacio-temporalidad histórica), de tal manera que podemos observar que el territorio no es un pedazo fijo de tierra y que un pueblo nómada, sobreviviendo unitariamente en su tradición en el cambio de su residencia, encuentra una residencia incluso en su tiempo histórico» (Hua XXXIX, p. 394).

Al mismo tiempo, sería interesante preguntarse en qué sentido es posible un *Heimwelt* desgajado de un territorio concreto. Aunque no sea habitual, no es difícil pensar en realidades sociales, vínculos familiares o tradiciones, que delineen un perímetro no estrictamente espacial. De hecho, cuando marchamos de vacaciones con la familia o me encuentro a un grupo de españoles en el extranjero, la *casa*, más que un perímetro espacial, toma la forma de dichas relaciones. La extrañeza del suelo ajeno, de los lugares desconocidos, la nostalgia por la propia tierra, indican inconfundiblemente que, aunque no todo nos es hostil en tales circunstancias, algo hemos dejado atrás. A la inversa, acontece exactamente lo mismo cuando, permaneciendo en nuestro lugar de nacimiento, nuestros seres queridos marchan. Todo parece hablar de quien se fue; su vacío no puede ser reemplazado con nada. En un caso y en otro, el *Heimwelt* parece emerger de un modo pleno en la unidad familiar de personas y lugares: «¿Qué quiere decir “casa” [*Heim*]? Su “casa” [*Haus*] (puede ser una cueva o una tienda, como en el caso de los nómadas), su tierra (un desierto, un bosque), su campo y jardín, etc., pero también —ya que la casa es algo del “mundo”— sus “parientes”, su familia, su tribu. *Este mundo propio es el correlato de su propia existencia*» (Hua XXXIX, pp. 154-155). Las personas hablan de los lugares, y los lugares de las personas. Si algún ser querido desapareciera de nuestro horizonte familiar, el *Heimwelt* no dejaría por ello de constituirse como tal pero se produciría inevitablemente una fractura en los muros del mundo propio. Permanece la memoria del rostro amado pero la relación con ella se difumina en el recuerdo, la espera de ella no llega a cumplirse de un modo definitivo. Se realiza así la unidad en la forma de una mención, de una tensión, y no de un acontecimiento pleno.

El territorio, al igual que el mundo de la vida, puede variar, puede ensanchar o reducir sus fronteras; son muchos los factores que pueden provocar estos cambios. Una tierra puede ser invadida por un pueblo extranjero, por un poblado enemigo; del mismo modo, se puede abandonar el propio territorio en busca de nuevos asentamientos. Se puede abandonar una tierra y, sin embargo, no dejar de concebirla como la propia casa. Las combinaciones son

muchas y dependerán del valor que hayamos asignado a nuestras pertenencias, personas o lugares. En la tercera parte veremos cómo esta familiaridad, la conciencia de sentirse en casa, es inseparable de la conciencia del bien vivido, del cumplimiento de una satisfacción humana, de una realización del mundo personal. No puede haber mundo propio, como no puede haber casa, en una hostilidad radical. El territorio y la casa dicen algo muy importante del mundo en el que estamos arraigados en el mundo.

CAPÍTULO TERCERO

FACTICIDAD E HISTORIA: LÍMITES Y POSIBILIDADES

En el último capítulo de esta segunda parte nos proponemos, como hemos indicado, mostrar qué entiende Husserl por historia y qué lugar ocupa ésta en la reflexión fenomenológica acerca de la normalidad. En el §24 una concreción todavía mayor a los análisis ya acometidos acerca del mundo de la vida. Efectivamente, el mundo pre-dado de la vida, los mundos propios de la vida, son incomprensibles sin la historia, la historia efectiva de las tradiciones. Para ello, estudiaremos los caracteres propiamente históricos que inciden en la constitución del mundo propio.

En el §25 discutiremos la difícil y abismal relación entre la concreción de dicha vida histórica y la tendencia cultural a la concordancia. Ya en el capítulo anterior dimos algunas claves que nos permitieron vislumbrar cómo Husserl pretende afirmar contemporáneamente la relatividad de los mundos de la vida particulares y la universalidad de las estructuras del mundo de la vida, de las que dependerían esencialmente todos y cada uno de los *Heimwelten*.

Finalmente, en el §26 propondremos una discusión entre la hermenéutica y la fenomenología con el fin de poner de manifiesto hasta qué punto es difícil y necesario mantener el equilibrio entre la fuerza de la historia (con sus recovecos insospechados), y el orden radical de la experiencia del mundo (manifestado a ojos de Husserl en todos los recovecos de la vida intencional). La fenomenología no ha querido renunciar a ninguno de estos dos extremos.

§24. Fenomenología e historia

Nuestro objetivo en este párrafo, más allá de las discusiones habituales acerca del olvido o interés que tuvo Husserl por el problema de la historia, es exponer cómo la historia, entendida como movimiento interno de la subjetividad y como articulación efectiva en el mundo de la vida, es exigida por motivos fundamentales en los análisis husserlianos de la constitución del mundo de la vida. La historia, en este sentido, no aparece en sus textos, como

un objeto más a tratar por la reflexión fenomenológica, como si se tratara de un estrato más del mundo, como pueda serlo la percepción o la vida valorativa. Por supuesto, tampoco se entiende aquí la historia en el sentido de la investigación de los acontecimientos humanos. Más bien, la historia emerge como movimiento, como la articulación temporal entre subjetividad, intersubjetividad y mundo. En efecto, el mundo de la vida sería inexplicable sin la historia que lo conforma, la historia que le da un rostro concreto que, es, en definitiva, la historia vivida en primera persona por la subjetividad. El mundo no se impone sin más; exige el entrelazamiento temporal de multitud de vivencias y horizontes intencionales. Sólo en esta red de motivaciones el mundo y el mundo propio emergerán con toda su potencia.

Husserl, al igual que hace Heidegger durante los años 20, enraíza la historia objetiva, la historia de los acontecimientos, en la particular estructura temporal de la subjetividad, la cual es imprescindible para la realización de la historia objetiva individual (los recuerdos vinculados a mi historia), de la historia de mi comunidad (acontecimientos significativos recordados), de la historia escrita referida a la propia comunidad, de la historia de otras comunidades y, en último término, de la historia universal. Son, obviamente, niveles que se entrecruzan sin perder su referencia a la propia subjetividad y al entramado intersubjetivo que en el contacto mutuo (*miteinander*) y en la sucesión y tradición (*nacheinander*) vive un único mundo y despliega distintas objetivaciones.

El hombre –también el animal– es esencialmente lo que es a partir de una tradición generativa. ¿Qué constituye lo específico del hombre? ¿Qué constituye lo específico de su mundo circundante, de su espacio-temporalidad histórica? ¿No es acaso su historicidad en un sentido propiamente humano, la vida humana en una tierra propia, en un mundo circundante espacio-temporal (un mundo que fáctica o eventualmente es esencialmente finito) la que recibe su sentido de ser a partir de la humanidad como un cuño humano en el que la temporalidad histórica se expresa como la temporalidad de la vida que construye un sentido humano? (Hua XXXIX, p. 344).

Desde luego, no podemos decir atendiendo a textos como este que Husserl se haya retraído frente al problema de la historia. Lo específico del hombre es su mundo circundante, su espacio-temporalidad histórica, la historicidad que configura de hecho su mundo inmediato a través de tradiciones y grupos humanos. No hay hombre sin historia, podríamos decir; no hay realidad humana sin temporalidad histórica. El mundo circundante abraza no sólo una realidad espacio-temporal, sino también un nuevo acceso [*sekundäre Zugänglichkeit*] abierto por todos aquellos que están presentes en nuestro mundo [*Volksgenossen*] haciendo de mediadores, comunicándonos y dándonos noticia del mundo. Se entiende que Husserl diga que lo específico del hombre es la historicidad. Aún así, el fundamento trascendental de la fenomenología husserliana permanece intacto. Ciertamente cabe hablar de modalidades

distintas de la historia: nos encontramos con la historia de las ideas, la historia del mundo contemporáneo, la historia de nuestra cultura, la historia de nuestra familia, la historia personal, etc. Algunos de estos sentidos son menos importantes que otros, pero en realidad todos convergen en un sentido unitario y coherente de nuestro mundo, el cual, inevitablemente, es mundo histórico. El mundo espacio temporal es también, como hemos dicho, «un mundo circundante social [*völkische*] con realidades que han recibido su sentido de ser en una humanidad generativa en conexión con los hombres que actúan unos con otros y viven entre sí. Este sentido de ser es general y vale para cada uno (de cada pueblo en particular)» (Hua XXXIX, p. 345).

Nuestro mundo efectivo no se explica si no es desde el seno de las tradiciones a las que pertenecemos, desde las ideas y valoraciones que nos hemos hecho desde nuestra situación práctica. «También podemos afirmar lo siguiente: la historia, desde siempre, no es otra cosa que el movimiento viviente del estar unos con otros [*miteinander*] y unos en otros [*ineinander*], a partir de la formación y sedimentación de sentido originaria» (Hua VI, p. 380). El mundo de la vida es imposible e impensable sin la sedimentación de múltiples sentidos, sin la colaboración y continua referencia entre subjetividades. El término que utiliza Husserl es adecuado y sorprendente: la historia es “movimiento vivo”, pero no un movimiento meramente fáctico. La historia no es meramente el modo particular y personal en que una subjetividad vive el mundo, como si se tratara de una coloración particular, un sello propio. La historia, más bien, es el movimiento incesante por el que la subjetividad constituye el mundo de la vida. ¿Qué sería de mi mundo de la vida si al despertarme por la mañana no pudiera recordar dónde he nacido, quiénes son mis padres, mis amigos, cuál es la ciudad en la que habito? Experiencias como ésta, en absoluto imposibles, nos hacen caer en la cuenta de la fragilidad del mundo que creemos estable —por un lado— y del sorprendente orden —por otro— que habitualmente vivimos sin tematizar. Pues bien, esta unidad que se realiza desde el presente, no sólo atañe a determinados recuerdos, al rostro de nuestros familiares y lugares de referencia. La normalidad que se realiza a cada instante (que se ha de realizar a cada instante si no queremos perder el mundo de la vida) sostiene pasivamente el mundo entero. Que lo haga pasivamente, que el mundo no advenga como fruto de la voluntad, no implica que no se exijan multitud de redes intencionales de sentido para estar arraigados en el mundo. En este preciso instante, cuento con el mundo entero que se extiende espacio-temporalmente desde mi habitación, cuento con la conciencia de mi cuerpo, cuento con mi origen, mi tradición, mi religión. Todo esto converge en mi presente para darme mundo, el mundo de mi vida cotidiana, el aparentemente más obvio pero, en realidad, más extraordinario. Teniendo esto presente, que es el punto

fundamental, expondremos en los siguientes párrafos distintas articulaciones de la vida histórica, que van desde la aprehensión de objetos históricos hasta la presencia incisiva de las tradiciones.

a) Historia y concordancia

Teniendo en cuenta el marco de esta discusión —en la que tendremos ocasión de insistir de distintos modos—, realizamos ahora una primera aproximación al problema de la historia en Husserl con el fin de clarificar algunas de las dificultades que el planteamiento heideggeriano y hermenéutico (en términos generales) ha subrayado. La pregunta que podríamos realizar es la siguiente: ¿cómo articula Husserl la relación entre temporalidad e historicidad en la constitución del mundo? Tanto en el apartado dedicado a la tipicidad como al del cuerpo, ya emergió precisamente este vínculo: la vida subjetiva inseparable del cuerpo vive los acontecimientos mundanos conforme a su historia delineándose así el horizonte de lo normal y de lo a-normal. Del mismo modo, la tipicidad de la experiencia es el polo opuesto a una especie de cosificación de los entes ya que éstos emergen necesariamente a la luz de lo experimentado y de las posibilidades imaginativas alumbradas a partir del presente. Seguimos ahora por estos derroteros aquilatando la relación mencionada. Para Husserl «toda unidad cognoscitiva, en particular toda unidad cognoscitiva *real*, tiene su “historia” o, también, dicho correlativamente, la conciencia de ese ente *real* tiene su “historia”, su teleología inmanente en forma de un sistema regulado de modos de manifestarse y autenticarse que le pertenecen *esencialmente*, que pueden extraerse de ella e indagarse» (Hua V, p. 129).

Si la temporalidad es condición de posibilidad de toda unidad de sentido, la historia es por decirlo de alguna manera el desplegarse concreto de dicho sentido. Toda unidad cognitiva tiene su historia, se despliega en el tiempo y aúna significados y características aprehendidas gracias a distintas experiencias. El tiempo no es una pura forma. Aunque es cierto que el ahora, la conciencia del ahora presente se distingue radicalmente de la experiencia del no-ahora, no es fácil pensar qué tipo de experiencias serían posibles en el horizonte de un puro tiempo, sin contenidos ni datos que afectaran la conciencia del tiempo. Parece más bien que la conciencia exige afección, que el tiempo reclama aprehensión de contenidos, los cuales definen la forma concreta del mundo y de los distintos objetos. Sea como sea, si bien es inevitable vivir en el puro ahora, el mundo y las unidades de sentido particulares no se ofrecen en ningún caso a una intuición intelectual (si es que cabe hablar de algo semejante), sino que exigen un despliegue temporal e histórico en virtud del cual la cosa nos es familiar. Lo

presente nos conduce a lo pasado al mismo tiempo que anticipa nuevos caminos interpretativos: meramente perceptivos (los lados no vistos de una cosa) o rememorativos (los lados recordados, los usos posibles de un objeto, etc.).

Cuando hablamos de historia en el ámbito de la constitución de las unidades de sentido es inevitable hablar de la normalidad. El mundo y lo que en él acontece se hace historia, se vuelve familiar en virtud de una permanencia. Acontece y deja una huella, se deja reconocer y es acogido de tal manera que aparecen nuevos caminos y posibilidades, las cuales se pueden volver a realizar en cualquier momento. Así, lo que acontece se integra en lo ya vivido y se convierte inmediatamente en una posibilidad más del mundo. De alguna manera el mundo no deja de acontecer de un modo totalmente nuevo en el presente viviente. Sin embargo, tal acontecer no es una imposición ciega o caótica, sino que es la actualización del mundo ya conocido y poseído (lo recordado, lo vivido, lo esperado, etc.). Cuando abro los ojos por la mañana me encuentro con mi mundo circundante más familiar. Ciertamente se me impone una situación familiar, de nuevo. Lo nuevo es nuevo y viejo. Lo viejo se me da de un modo nuevo, se me da de nuevo. La situación nunca es totalmente novedosa; se me ofrece con novedad y familiaridad de tal manera que en tal ofrecimiento es acogida y leída con la inteligencia que en el tiempo se ha aquilatado: conozco los objetos, repaso mi agenda, recuerdo los planes futuros, etc. El mundo entero, por así decir, se hace presente integrando pacíficamente lo visto en otras ocasiones y lo visto por vez primera. Así, la historia y la normalidad van de la mano en todo momento.

A continuación, afrontaremos el sentido de la historia a partir de una consideración de determinados objetos que pueden ser llamados históricos, para ampliar paulatinamente el alcance de nuestras reflexiones hasta llegar al sentido y lugar de las tradiciones. Los libros, las máquinas, cada uno de los productos culturales que encontramos en nuestro mundo son producciones humanas, obras que nos remiten a un pasado, productos humanos de factura remota, en algunos casos.

A la vida de mi patria y de mi pueblo le pertenece también una tradición histórica de distintos niveles, así como una significatividad que emerge en mi mundo circundante presente. Dicha significatividad no tiene sólo un vínculo con el mero presente, sino también con el presente en la medida en que es presente de un pasado histórico: recuerdos de familia —una condecoración, la cruz del mérito de un antepasado que luchó a las órdenes de Federico el Grande, certificados honoríficos, armas de la época, etc., o la cruz como un símbolo religioso (Hua XV, p. 633).

Otros muchos objetos, aunque no sean producciones humanas, nos hablan de una historia, de un tiempo pasado. Efectivamente, no portan consigo el sello acuñado de nuestros

antepasados, pero se relacionan de algún modo con nuestro mundo, el mundo natural en el que vivimos:

Pero no todo es un producto humano [...]. Árboles destrozados, casas o molinos derrumbados, lava volcánica, etc.; todo esto nos plantea la pregunta acerca de su historia desconocida y, al mismo tiempo, nos asalta la pregunta acerca de nuestros antepasados desconocidos, de su vida y actividades que nos son desconocidas, de su mundo circundante desconocido y de su llegar a ser y su curso efectivo, dentro del cual ha acontecido nuestro mundo a partir de una continuidad histórica, de una temporalidad histórica, a partir de una historia humana, pero también natural (Hua XXXIX, p. 548).

Tanto unos objetos como otros, tanto los propios del mundo natural –y el mismo mundo natural– como los correlativos a la vida técnica, artesanal y cultural, nos hablan de una historia. Unas páginas antes del texto que acabamos de proponer, Husserl habla de la historicidad del mundo natural. Las épocas glaciales o la historia del universo nos hablan de cambios y procesos cuyos resultados y efectos podemos contemplar en el presente. «Las estrellas también tienen un significado espiritual y forman parte del mundo circundante histórico, aunque no son propiamente una forma de expresión originaria [*Ausdruck*]» (Hua XXXIX, p. 348, nt. 1). Al igual que las estrellas, hay multitud de objetos que son aprehendidos con un significado espiritual dentro de las distintas culturas. Así, indican algo, expresan algo, se comprenden en relación a algo y se valoran de distintos modos. Sin embargo, como dice Husserl, no son propiamente una expresión originaria, una producción de sentido propiamente humana, mediadora de la experiencia humana. Como veremos, esto sólo acontece gracias a la expresión corporal y lingüística, la cual, eso sí, se puede servir de otros muchos signos u objetos mundanos.

«El mundo circundante del hombre normal que pertenece a una comunidad histórica es él mismo, decimos, histórico» (Hua XV, p. 139). La vida normal del hombre es pues histórica; vida normal que abraza de modos muy distintos objetos y tradiciones, obras y referencias a mundos o a estratos mundanos pretéritos. El hombre normal posee una historia; más aún, es historia, hemos dicho con Husserl; también podríamos decir en un momento sucesivo que el hombre normal la posee de un cierto modo. Así, nos encontraríamos no sólo con una delineación general de la historicidad (el hombre normal posee historia), sino además con una interpretación normal, por decirlo así, del mundo histórico. Este es un problema mucho más cercano a la problemática hermenéutica o, al menos, a sus preguntas y problemas más radicales. ¿Cuál es la interpretación normal del mundo histórico, de las obras de arte y literarias? ¿Puede haber acaso *una* sola interpretación normal? Antes de afrontar directamente estas cuestiones (*infra* §26), ampliaremos a continuación –como ya anunciamos– el alcance de

nuestras reflexiones, repensando los límites y características del mundo histórico. Este, efectivamente, no es sólo un mundo de objetos.

b) La expresión y el lenguaje

En esta etapa del recorrido que estamos realizando, queremos dedicarle un apartado al lenguaje. En el punto siguiente (c) completaremos estas reflexiones con el interesante tema de la narración. Ambos nos hablan de la historia de un modo muy particular. A pesar de que Husserl nunca les dedicó un lugar especial dentro de sus textos, queremos presentar brevemente algunas coordenadas que nos permitan comprender mejor cuál puede ser su lugar dentro de la fenomenología, especialmente con el problema de la historia que estamos considerando. Distintas referencias y anotaciones nos pueden ayudar para integrar el problema de la relación entre la experiencia subjetiva y su comunicación, individual e intersubjetiva.

En el volumen XV de la Husserliana explica la relación entre el mundo propio de la vida y el lenguaje: «*El mundo propio del hombre* [...] está esencialmente determinado a partir del lenguaje» (Hua XV, pp. 224-225). Creemos que el lenguaje, así como lo entiende Husserl en estos textos, tiene dos funciones fundamentales. En realidad, la función es única, pero con consecuencias distintas. Husserl une lenguaje y expresión, subrayando el carácter comunicativo de ambas. La expresión es comunicación de sí; de este modo, se convierte en un medio. Decimos que este aspecto puede ser entendido de dos maneras. Según la concreción fáctica, presuponemos que dentro de nuestro mundo caben muchas expresiones y lenguajes distintos. Según su lugar constitutivo, el lenguaje es necesario para la constitución del mundo. Hemos hablado de la constitución de los mundos propios, de las tradiciones que se nos comunican, de la relación con los mundos ajenos, de la tipificación de unos y otros. Pues bien, la constitución de tales mundos y la transmisión de las tradiciones necesita del lenguaje: «El mundo circundante humano se constituye a través de la expresión y de la comprensión expresiva» (Hua XXXIX, p. 345). En mi mundo de la vida acontece una comunicación permanente con los otros que son como yo. Ahora bien, Husserl dice algo más: sin comunicación no habría propiamente un mundo circundante humano³⁴.

Antes todavía que la comunicación de hechos, ideas u objetividades, la expresión primigenia acontece a través del cuerpo propio: «Lo más primitivo y fundamental en el nivel de la fundamentación es *la expresión del modo de existir del yo* (modo personal en el sentido más amplio) *en la corporalidad* [*körperlichen Leiblichkeit*]» (Hua XXXIX, p. 346). El cuerpo —con sus movimientos y expresiones— supone la comunicación más elemental entre la vida del yo y el

³⁴ Cfr. Hua XV (Beilage XII), pp. 218-227: “Sprache, Urteilswahrheit, Umwelt (Heimwelt). Die Funktion der sprachlichen Mitteilung für die Konstitution der Umwelt (wohl Sommer 1931)”.

mundo externo. Las primeras expresiones son expresiones corporales. A pesar de que sucesivamente la expresión humana gane en complejidad con el lenguaje, el cuerpo no deja de ser expresión y comunicación de sí. Hay cosas que sólo decimos con el cuerpo, que sólo se entienden a partir del cuerpo. Por supuesto, el lenguaje, en sentido estricto, también sería imposible sin la comunicación efectiva corporal, sin el contacto que se realiza en un espacio único.

Pero esta expresividad, que de algún modo nos sitúa y hace de referencia espacial en el mundo propio de la vida, no agota el sentido de toda expresividad humana. «La determinación de la apercepción de esta vida y de los modos de conciencia, de los actos y de su contexto estable de “habituales”, es posible gracias a la expresión en un segundo sentido» (Hua XXXIX, p. 348): el habla [*die Rede*], toda actividad mediadora e indicadora, las producciones lingüísticas habladas y escritas, posibilitan una red [*Ineinander*] de significados, una continuidad del sentido [*Sinnbeständen*]. A su vez, el ser que permanece puede ser corregido, ampliado, modificado o, incluso, anulado [*zu stützen, zu bewähren oder auch zu entwähren als falsche Auffassungen* (cfr. Hua XXXIX, p. 347)].

En este manuscrito que estamos citando, Husserl describe tres niveles del lenguaje: 1) las declaraciones referidas al mundo de la vida, las cuales se dejan mostrar o reproducir en su inmediatez, esto es, las afirmaciones relativas a percepciones, recuerdos, etc.; 2) descripciones generales, conclusiones inductivas; 3) determinaciones del mundo a través de la actividad del pensamiento: medidas cuantificables que sólo se dejan reproducir indirectamente.

El lenguaje permite conservar la objetividad de algunos significados, como explica con detenimiento en el manuscrito *El origen de la geometría*. Más que corromper o confundir, la objetividad del lenguaje posibilita la re-actualización de los significados, teorías y objetividades, las cuales, en virtud de su “permanencia” y universalidad, pueden volver a ser intuitas una y otra vez. Para que acontecimientos y objetividades puedan permanecer en la memoria colectiva, tienen que ser dichos y repetidos, recordados y escritos. Independientemente de la imprecisión o vaguedad de lo comunicado –dependiendo de la actividad o práctica de que se trate–, se vuelca al mundo como valiendo para todos: «es evidente que lo que vale para mí, también vale para cualquier otro» (Hua XV, p. 220).

Husserl subraya en muchas ocasiones la infinitud del mundo que se amplía sin cesar. Si el mundo es infinito se debe a que se abre en la forma de los horizontes y éstos no nos dejan ver ni principio ni final. Por otra parte, el propio lenguaje nos acerca la infinitud de los otros hombres de tal manera que nuestra consideración del mundo –sin perder su unidad elemental– se convierte en una unidad de horizontes, en un horizonte de horizontes, teniendo

en cuenta, eso sí, que éstos no son sólo sensibles. El lenguaje nos aporta precisamente esta conexión entre mundos, entre horizontes sensibles y contextos significativos: «El que hace experiencia en el presente no sólo tiene un mundo circundante sensible, [...] sino también un presente con un revestimiento lingüístico y un horizonte lingüístico-aperceptivo» (Hua XV, p. 225).

La experiencia directa vivida en primera persona se comunica a través del lenguaje de tal manera que podrá ser “repetida” de algún modo, re-actualizada, re-memorada: Husserl llama a esto “experiencia secundaria”. Cuando lo comunicado se entiende, se asume el lugar de la tercera persona. Yo actualizo determinados contenidos como poniéndome en el lugar del que me los ha comunicado. Así, los horizontes del mundo crecen sin parar con una tipicidad constante que se enriquece y matiza continuamente. De este modo, me hago cada vez más consciente de la vida de los otros y de sus experiencias y conocimientos.

c) Narración y experiencia

A la hora de pensar, definir o analizar la configuración propia de una cultura nos encontramos con el siguiente problema, que podríamos caracterizar de corte “narrativo”: «¿Quién interpreta analíticamente el estilo del mundo propio y del mundo ajeno?» (Hua XXXIX, p. 169). ¿Quién dibuja el rostro de nuestra propia cultura? ¿Es acaso posible identificar su rostro? ¿No ocurre más bien que el entramado de historias, interpretaciones y lenguajes hila una tela de araña que nos imposibilita la re-actualización del pasado, la comprensión de nuestro propio mundo?

Lo que es seguro es que la cultura, el mundo propio, nunca emerge como una obra definida y cerrada; al contrario, está continuamente abierta, cambia de gesto sin cesar. También es cierto que, al igual que un hombre no puede despojarse por completo de su propio cuerpo, no puede tampoco borrar de un modo radical su historia y raíces: «Todo conocimiento general tiene su fundamento en mi ser-para mí individual y en el mundo circundante individual respectivo» (Hua XXXIX, p. 169). Nuestras células más recónditas, el carácter y la personalidad hablan de nuestros padres y antepasados. Con el reconocimiento del movimiento intrínseco a la cultura no desaparecen los problemas, ya que ésta nunca es exclusivamente la cultura de un solo hombre. Si así fuera, sería mucho más fácil identificar los rasgos heredados, sería mucho más fácil olvidar la herencia del pasado. En la cultura multitud de hombres ofrecen una infinidad de rasgos que convergen —por decirlo así— en un gran rostro que nunca se muestra enteramente. Las obras, el lenguaje, los libros son frutos acabados, pero estando acabados deben reinterpretarse y leerse de nuevo. Ese es su destino. Sin embargo, no

podemos negarlo, algunos de ellos tienen en apariencia una forma cerrada. Aunque ocurra así (una obra literaria, un cuadro), es difícil que una sola obra pueda dar cuenta de un modo íntegro o razonable del *humus* del que nació, del contexto que quiso describir o criticar. Si esto ya sucede con una sola obra, con más razón el todo de una cultura emerge siempre como algo supuesto, algo que se asoma desde la propia pertenencia a un grupo humano y a las tradiciones que le corresponden, lo cual hace que la cultura no sea algo análogo a un objeto, identificable y delimitado en tiempo y espacio. Aunque los límites de dichas tradiciones se pierdan en nuestro horizonte, sin embargo todo presente se concibe como estando ligado a un pasado, a otros hombres. A su vez, otros hombres –como veremos en el párrafo dedicado a la fenomenología generativa– se muestran como participantes de nuestra propia cultura: algunos como efectivamente participantes y otros como posiblemente participantes. Cuento con la posibilidad de conocer a otros hombres que forman parte de mi propia cultura y de los que hasta ahora no tengo ninguna noticia. Así, de este modo, los confines de un mundo propio de la vida nunca están cerrados a aquello que *de facto* posee el yo, si bien la idea de tal mundo esté delineado inevitablemente a partir de la experiencia que el propio yo ha acumulado en el tiempo.

Contando con este carácter abierto de la experiencia y de la conciencia cultural, entendemos que algunas obras, producciones o discursos ponen de manifiesto de un modo particular, de un modo particularmente brillante, algunos aspectos esenciales de aquello que consideramos nuestro mundo. Del mismo modo, reconocemos o manifestamos en determinados momentos cómo un nuevo autor u obra han aportado una perspectiva, una descripción o una novedad desconocidas hasta la fecha y que acogemos a partir de ese momento como nuestra. Por supuesto, en este magma de obras y personas, las diatribas, desacuerdos y discusiones acerca de qué sea importante y significativo son interminables. Se ve así hasta qué punto la historia está inseparablemente unida al destino de la memoria y de las narraciones.

Lo dicho hasta ahora podría dar la impresión de una confusión excesiva, no necesariamente fiel a lo que acontece *entre* nosotros los miembros de nuestro presente cultural. En el entramado de relaciones e historia aprehendemos una idea dominante, un estilo, una tipicidad arraigada y acogida personalmente, sostenida y verificada en el *entre*, en el seno de mi mundo inmediato, en el diálogo con conocidos y desconocidos. De este modo, es inevitable poseer una interpretación de nuestro mundo que consideramos *normal*. Esta normalidad puede abrazar diferencias acerca de determinados sucesos políticos o históricos, las cuales no socavan los fundamentos de dicha normalidad: ella es una interpretación típica que engloba

algunos aspectos elementales de nuestro mundo y de nuestra cultura. Sin embargo, esta tipicidad no clarifica del todo la complejidad del entramado significativo cultural, no la soluciona del todo ni puede hacerlo. Sin poder impedirlo, nos encontramos una y otra vez con el mismo problema: ¿quién es ejemplo de la tipicidad? ¿Acaso el mundo cultural objetivado – *per se*– puede dar cuenta de un modo coherente de la tipicidad cultural? En parte sí y en parte no. Desde luego, si la cultura no se puede objetivar definitivamente –a pesar de las referencias objetivas que la conforman: autores, libros, corrientes, etc.–, acontecerá inevitablemente en cada hombre una síntesis particular y novedosa, la cual puede ignorar, cancelar u olvidar aquello que otros hombres consideraban los rasgos definitorios de su propia cultura.

Durante el siglo XX han sido muchas las obras que se han dedicado a desentrañar los destinos y orígenes de tales narraciones, de tales modos de decir y decirse. La relación entre arte y vida se ha vuelto problemática hasta tal punto que se ha hecho difícil comprender cuál de las dos domina realmente sobre la otra. ¿Son las narraciones las que delinean una trama inexistente en la vida o, por el contrario, prolongan ellas una estructura narrativa que atraviesa toda experiencia humana? David Carr, dentro de una perspectiva fenomenológica, ha estudiado la relación entre experiencia y narración, poniendo de manifiesto cómo la estructura narrativa no es algo exclusivo de la expresividad literaria sino fundamentalmente de la trama humana. «Las narraciones, ya sean históricas o ficticias, son típicas y pretenden representar, no el mundo como tal, la realidad como un todo, sino específicamente la realidad humana»³⁵. Frente a una descripción de la realidad humana cortada por el patrón de las ciencias puras, la narrativa nos concede un acceso real –y ficticio al mismo tiempo– al terreno propiamente humano. «La abundante terminología prestada por las matemáticas y por la inteligencia artificial nos conducen frecuentemente a desatender el hecho de que los eventos descritos se despliegan en el tiempo y de que el orden de su despliegue es importante para su significado»³⁶. Carr intenta así no separar artificialmente la experiencia y el mundo de la acción de sus posibles descripciones o explicaciones. Antes que las ciencias y antes incluso que los géneros literarios, la vida manifiesta una coherencia, una trama de historias, direcciones y perspectivas que, eso sí, la narrativa radicaliza o aquilata. Desde luego, no es distinta esta perspectiva de la que venimos señalando hasta este momento.

¿Quién determina el sentido de la propia tradición? ¿Quién escribe el final, la relación pacífica o tormentosa entre los acontecimientos iniciales y sus consecuencias inesperadas? La narrativa nos hace asumir distintos papeles, así como los asumimos en la vida real: la identidad y la perspectiva de narrador, protagonista y lector se mezclan sin cesar constituyendo la trama

³⁵ D. CARR, *Time, Narrative and History*, op. cit., p. 19.

³⁶ *Ivi*, p. 50.

narrativa definitiva, la del propio lector que descubre e interpreta, comprende y valora. En la vida práctica sucede algo análogo: el “lector” es intérprete de las propias experiencias, de la propia historia, de los acontecimientos históricos, de sus huellas, del resto de personajes y actores secundarios que pueblan otras muchas tramas: «Los “mismos” elementos pueden ser vistos por distintas personas al mismo tiempo, como partes de historias muy diferentes»³⁷.

Las reflexiones de Carr tocan, por supuesto, algunos aspectos relativos a la fenomenología husserliana, y otros muchos colindantes con el pensamiento de Ricoeur y con teorías propiamente lingüísticas y narrativas. Quizás su genialidad haya sido la articulación de ambas perspectivas: la específicamente fenomenológica con la narrativa, abrazando la dimensión egológica de la experiencia al mismo tiempo que respetando la dinámica histórico-narrativa del “nosotros”. De todos los elementos que podríamos destacar nos queremos centrar en uno que pone de manifiesto precisamente la unidad señalada, el vínculo entre la trama narrativa, coherente y unitaria, y la trama de experiencia subjetiva e intersubjetiva. ¿En qué sentido podemos decir que la experiencia de sí y del mundo es análoga a la unidad coherente de una historia, con principio, medio y fin? Se podría preguntar exactamente lo contrario, ¿en qué sentido las tramas narrativas son análogas a la experiencia subjetiva? El siguiente texto muestra perfectamente cuál es la posición de Carr:

White and Mink dicen: la realidad humana en sí misma no es nada más que “meras secuencias sin inicio y sin final” y que la coherencia narrativa es algo esencialmente extraño a ella, impuesta desde fuera por el literato o por la imaginación histórica. Hemos argumentado, en oposición a esta visión, que la coherencia narrativa pertenece incluso a la experiencia o acción más elementales, que es un aspecto elemental y estructural del mero hecho de tener una experiencia o realizar una acción³⁸.

Nos es familiar la “coherencia narrativa” relativa a toda experiencia de la que habla Carr, ya que en términos semejantes es un discurso análogo al que hemos presentado al hablar de la concordancia husserliana, propia de las dimensiones subjetiva e intersubjetiva de la experiencia. El problema que nos ocupa no es el de una concordancia dependiente en último término de una instancia supra-histórica: si en la acción humana y en la vida intencional se insinúa un sentido, dirección o meta, éstas han de ser verificadas dentro de los límites de la propia experiencia. Así, como ya vimos, si la concordancia se ve fracturada por algún motivo, la tendencia natural de la razón empuja a restituir el terreno perdido: «Experimentar, actuar o vivir, en el sentido más general, es mantener y, si es necesario, reparar la coherencia narrativa del tiempo mismo, preservarlo contra esta disolución interna en las partes que lo

³⁷ Ivi, p. 68.

³⁸ Ivi, p. 88.

componen»³⁹. Esta restitución puede advenir de muchos modos y a distintos niveles, que van desde la vida pasiva hasta un ejercicio de la razón más elaborado y minucioso. «Por el hecho de no experimentar inicios absolutos y fantásticos, o finales plenamente satisfactorios y totalmente aclaradores, ¿es correcto decir que no tenemos en absoluto ni unos ni otros?»⁴⁰, se pregunta Carr. Efectivamente, la trama de nuestra vida no emerge en toda su integridad: ni el principio ni el fin se nos revelan de un modo pleno o perfectamente satisfactorio, pero esto no censura en absoluto la experiencia de la coherencia. Tampoco las discordancias parciales ponen de manifiesto la falta absoluta de unidad entre las vivencias. Carr responde así a la tendencia posmoderna de pensar que hay locura allí donde una coherencia narrativa pretende decir algo del mundo rea. «Lo que es irreal o extravagante no es, como Hayden White afirma, pensar que nuestras vidas tienen coherencia, sino, al contrario, imaginar (quizás porque leemos demasiadas historias buenas) que no la tienen»⁴¹.

La asunción de una u otra narrativa nos es indiferente en este momento. También Carr es consciente del hecho de que —con o sin legitimidad— pertenecemos a ellas y, lo más importante, antes todavía que proyectar o imaginar coherencias imposibles, ya vivimos en una coherencia fundamental, la cual opera como terreno de otras muchas narrativas. La coherencia emerge entre personas, situaciones, recuerdos y percepciones presentes, etc. Son muchas las posibilidades de realización de la concordancia: se pueden referir a la vida histórica, a los propios recuerdos, a explicaciones científicas, etc. Por supuesto, así volvemos al problema inicial: ¿Quién narra la propia historia, la historia de los pueblos, de mundos particulares? Desde el nivel más elemental y haciendo un breve recorrido por la fenomenología husserliana, nos encontramos con que «el ego se constituye a sí mismo, por así decir, en la unidad de una historia» (Hua I, p. 109). El propio Carr cita en numerosas ocasiones estas palabras de Husserl. La mónada, como veremos, es en definitiva la articulación trascendental de la concreción de la vida individual. Mis recuerdos forman parte de mi historia, mis conocimientos forman parte de mi mundo. A partir de esta unidad elemental, la del individuo que reconoce experiencias y conocimientos como los propios y que se sabe a sí mismo como protagonista de todas sus acciones, podemos identificar narraciones particulares que manifiestan o buscan una coherencia mayor, más concreta, quizás. Carr cita varias veces a McIntyre para revelar una perspectiva sobre la propia existencia en la forma de una unidad profunda entre la vida y lo que se cuenta de ella, al estilo de la visión griega moral que pensaba en la propia vida conforme a una unidad. «Para McIntyre, la propia vida puede ser vista como

³⁹ Ivi, p. 96.

⁴⁰ Ivi, p. 90.

⁴¹ *Ibidem*.

una historia en la que cada uno hace las veces de autor y protagonista»⁴². En este nivel de la vida del yo se produce una inevitable tensión entre lo vivido y lo narrado, entre lo experimentado y la inserción de cada experiencia en la trama unitaria de la vida. Dilthey, que fue muy sensible a este problema interpretativo, afirma lo siguiente: «Nuestra visión del significado de la vida cambia constantemente. Cada plan que que quieres llevar a cabo expresa una visión acerca del significado de la vida»⁴³. Los roles y las historias se entremezclan: somos protagonistas de algunas, padecemos otras, tenemos en definitiva una idea acerca de la vida, de los bienes que perseguimos o queremos perseguir, del papel que nos toca jugar. La autenticidad o inautenticidad aparece aquí como una posibilidad decisiva de la existencia aunque, como afirman McIntyre o Schapp, el yo se mueve en un espacio intermedio entre la autoría total y la ceguera absoluta. Todo hombre hace experiencia en mayor o menor medida de la responsabilidad de sus propios actos, y al mismo tiempo, tampoco nos es difícil reconocer cómo todas y cada una de nuestras decisiones arrastran multitud de factores externos, los cuales, aunque nos sitúan de un modo muy concreto en el mundo, no nos eximen de la responsabilidad. La autobiografía se convierte así en el género literario que prolonga esta visión global sobre la propia existencia, visión que alcanza un nivel de autoconciencia difícil de superar ante situaciones omniabarcantes, como puede ser una conversión religiosa, una terapia o el replanteamiento de toda una historia o tendencia del pensamiento. *Striking occasions*, son denominados por Carr.

En esta línea, Carr dedica la parte final de su libro *Time, History and Narrative* a los posibles modos de interpretar la unidad de la propia vida y, por lo tanto, a modos posibles de narrarla. En principio nos encontramos con visiones globales en apariencia representativas de un gran número de personas. Esto, desde luego, adviene. Sin embargo, es importante que la ingenuidad no nos impida reconocer que tales acuerdos son en muchas ocasiones parciales. En cualquier caso, algunas voces emergen con más autoridad que otras, ya sea con la autoridad de la razón o con la autoridad de la sinrazón. El hecho es que se imponen interpretaciones ortodoxas que definen un marco de sentido en ocasiones difícil de superar.

También Husserl, sin insistir demasiado en estos aspectos de carácter social, ha investigado la *Zusammenhang des Lebens*, en su caso incidiendo en los aspectos más propiamente trascendentales: cómo se rehace la propia historia a partir de los propios recuerdos y de los recuerdos ajenos, cómo mantengo la unidad de mi vida a través de las pausas del sueño, cómo incide el pasado en la vida del yo y en la concepción que tiene de sí, etc. Normalmente,

⁴² Ivi, p. 74.

⁴³ W. DILTHEY, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, (Gesammelte Schriften, VII Band), Teubner, Stuttgart 1992, p. 233.

prevalecen tanto estas cuestiones de carácter trascendental que se esfuman un tanto las posibilidades que estas mismas descripciones podrían aportar a la comprensión de la vida social; sin embargo, esto no justifica la crítica que el propio Carr hace a los planteamientos de Husserl y Heidegger por los cuales se excederían en la importancia que conceden a la perspectiva del yo. Como ya hemos expuesto en numerosas ocasiones, esta perspectiva no es fruto de una decisión, sino el único punto de vista posible que no impide, eso sí, una concepción global de la vida social. Que Husserl remarque lo primero no se debe a un desprecio de lo segundo, sino a una primacía inevitable de la perspectiva trascendental.

d) La comunicación de las tradiciones

Dada esta situación, la cual puede ser descrita a partir de la propia vida del yo, a partir del modo en el que el yo posee el mundo, tendremos que entender de qué forma el conjunto de tradiciones y configuraciones culturales dentro de las cuales existimos incide en la vida del yo. Dar cuenta de la historia de la totalidad de nuestro mundo presente sería una tarea infinita. ¿Podríamos explicar en todos sus detalles el origen en nosotros de un pensamiento, de una idea, de una pasión? Ciertamente, el vínculo con nuestra propia historia no es algo inescrutable pero indudablemente esconde pliegues que marcan *de algún modo* la conciencia o la certeza presente que el yo tiene acerca de un estado de cosas determinado. Quizás en algunas situaciones podamos identificar con claridad el momento y las circunstancias que motivaron el nacimiento de una nueva idea, pero no siempre sucede así. Schutz ha investigado con meticulosidad esta “opacidad” o “intransparencia fundamental” del mundo de la vida: «la finitud e historicidad de la situación del mundo de la vida condicionan y limitan la expresión biográfica de la adquisición de conocimiento»⁴⁴. Esa intransparencia, por supuesto, es relativa y no oscurece por completo el sentido de la transparencia del mundo de la vida⁴⁵.

Hemos dicho que nuestro mundo no es sólo un mundo de objetos; así pues, nuestros semejantes no nos comunican sólo un mundo (objetivo), sino que también, a través de su carne y gestos nos donan el *cómo* de su relación con el mundo. No sólo el *qué*, sino el *cómo*. El uno y el otro son inseparables. Intentaremos explicar ahora hasta qué punto es decisivo esto que estamos diciendo. Tanto de uno como del otro podemos aportar infinidad de ejemplos. Si mi hermano me dice que acaba de ver cómo un individuo, ante el portal de nuestra casa, le robaba la cartera a una anciana, inmediatamente yo me represento una situación. Efectivamente, puedo salir a la calle y encontrarme con una anciana enfurecida e indignada

⁴⁴ A. SCHUTZ, *Las estructuras del mundo de la vida*, op. cit., p. 172.

⁴⁵ Cfr. Ivi, p. 171: «Relativamente intransparente (con respecto al estado vigente del conocimiento), pero transparente en principio».

por lo sucedido. Por otra parte, más allá de la red de significados que se pone en juego en este momento, cuando oigo lo que mi hermano me comunica, no sólo me represento una situación objetiva; contemporáneamente aferro a través de la propia expresión de mi hermano el significado y el valor que aquello que cuenta tiene para él mismo. Por ejemplo, percibiría de un modo inmediato si mi hermano me habla escandalizado por lo sucedido, indignado, con desinterés, con alegría porque el atracador es amigo suyo y le dará parte del botín o con desprecio porque cree que la anciana se lo merecía.

Si esto es fácilmente reconocible en casos concretos, tanto más y más decisivo si consideramos la totalidad de nuestras relaciones y vivencias. La trama de significados y valoraciones que vivimos se vuelve con el paso del tiempo inevitablemente más compleja y rica. Por estas razones, lo que una tradición nos comunica no se limita a la mera transmisión de objetos. El contenido que se manifiesta está íntimamente ligado al modo en que se expresa. Zubiri expresa muy bien este punto:

[Al hombre] no solamente se le *transmiten* caracteres psico-orgánicos, sino que se le da, se le *entrega* un modo de estar en la realidad. Instalación en la vida humana no es, pues, sólo transmisión, sino también entrega. Entrega se llama *parádosis*, *traditio*, tradición. El proceso histórico es concretamente tradición. No en el sentido de ser tradicional, sino en el mero sentido de ser entrega. La vida se transmite genéticamente, pero las formas de estar en la realidad se entregan en tradición. Y precisamente por eso, porque es tradición, es por lo que vida humana no comienza en cero. Comienza siempre montada sobre un modo de estar en la realidad que le ha sido entregada. (...) Pues bien, esto es formalmente el proceso histórico: tradición de formas de estar en la realidad⁴⁶.

De aquí nace en Zubiri el concepto de historia como transmisión tradente. La historia no es ni pura tradición ni pura transmisión. No podemos traer a colación en este momento todas las consideraciones que Zubiri realiza en su texto *La dimensión histórica del ser humano*. Sí subrayaremos, en cambio, tres momentos que destaca el filósofo español como constitutivos de esta transmisión tradente: el constituyente, el continuante y el progrediente. El primero describe el momento por el cual somos instalados en la realidad de un cierto modo. El segundo momento introduce un aspecto problemático pero necesario: «lo entregado, lo está ciertamente desde los progenitores y por ellos mismos; pero está recibido en el nuevo vástago según la realidad de éste»⁴⁷. Aunque una determinada tradición pueda ser rechazada o acogida explícitamente, sin embargo, nunca desaparece por completo así como nunca se vuelve a realizar tal como fue vivida originalmente. El tercer momento se desgaja del segundo: «El

⁴⁶ X. Zubiri, *Realitas I*, Trabajos del Seminario Xavier Zubiri, Madrid, 1973, p. 21.

⁴⁷ Ivi, p. 25.

vástago se hace cargo entre otras cosas de lo recibido mismo y apoyado en ello tiene que seguir optando: la tradición tiene *un momento progridiente*⁴⁸.

Cuando Zubiri dice que en la tradición se comunica un modo de estar ante la realidad, a nuestro entender está teniendo en cuenta la complejidad de significados y diferentes estratos de sentido que hemos descrito unas líneas más arriba. No sólo se comunican mensajes (la objetividad del mundo) sino que en cada una de nuestras expresiones emerge con más o menos claridad una posición frente al mundo, posición práctica y valorativa, una cualidad irreducible a los meros contenidos mundanos. Un todo se presenta así en cada uno de nuestros actos particulares, un todo –y esto es lo importante– que no es simplemente objetivo-mundano precisamente porque es el todo de la experiencia mundana y, por ello, el todo que abraza la conexión entre mundo y vida, entre los intereses y afecciones de la subjetividad y lo contemplado y vivido por ella. Desde siempre estamos encardinados en redes significativas llenas de referencias y vínculos (que van y vienen *desde y hacia* la subjetividad). «Toda actividad y determinación de un fin que el hombre ejerce como un ser práctico, porta en su contenido de conciencia una herencia del pasado, ya sea en un sentido explícito o implícito, que encierra en sí una tendencia y una actividad pasada» (Hua XXXIX, p. 526).

La génesis de cualquiera de nuestros pensamientos o ideas se entrelaza inevitablemente con una vida histórica que atañe a todo nuestro pasado y, en nuestro pasado, a todo el mundo conocido que, en un momento o en otro, hemos aceptado y ha incidido en nosotros. Husserl no pretende una reconstrucción del pasado, sino identificar hasta qué punto y de qué forma pasado y presente se entrelazan, independientemente del modo particular en que esta unidad acontezca en mí, independientemente de mis recuerdos de infancia y del modo en que ellos puedan incidir en mi concepción del mundo. Por otra parte, podemos decir también que, al margen de la complejidad de estos vínculos e influencias, el yo para Husserl, un yo adulto que vive una vida *normal*, nunca está absolutamente aislado en su trama particular de significados, recuerdos y referencias individuales. El yo que vive con *normalidad* vive inmerso en una trama intersubjetiva de recuerdos y vínculos que le conceden continuamente una idea y una imagen cabal del mundo objetivo y de su propio mundo personal.

Así como el mundo es inseparable del modo concreto a través del cual es vivido (y, por lo tanto, juzgado, *practicado* y valorado), el *Heimwelt* –como hemos visto– es vivido necesariamente *desde* dentro, desde un entramado inconfundible de prácticas y tradiciones, razón por la cual la unidad familiar o más genuinamente propia no puede constituirse exclusivamente a través de una cercanía espacial. En la trama práctico-valorativa adviene una

⁴⁸ Ivi, p. 26.

idea más o menos determinada de la tradición –la tradición familiar–, o de tradiciones más amplias a las que pertenecen distintos grupos familiares o generaciones. ¿Qué es, por tanto, la tradición? «Lo que yo debo mediata o inmediatamente <a la> comunicación a través de los otros. (También esto es tradición en un sentido más amplio)» (Hua XXXIX, p. 350).

A cada sociedad particular le corresponde su mundo de la vida concreto, y cada mundo tiene su ser estable a partir de la tradición [...]. Toda sociedad particular vive en ella, en su tradición, en una tradición universal que se articula en múltiples tradiciones especiales. “Tradición” es un concepto que se relaciona con la existencia histórica del hombre, esto es, con la existencia de cada hombre como miembro de una humanidad histórica en la que todo presente tiene una estructura formal a partir de la vida comunitaria del pasado, entendido este como algo continuo. La existencia histórica es continuamente tradición a partir de la tradición de una tradición, etc. (Hua XXXIX, pp. 525-526).

No hace falta subrayar la estrecha relación que Husserl subraya entre mundo de la vida y la tradición o el conjunto de ellas. Lo ha dicho explícitamente. El mundo de la vida es un mundo histórico, un mundo jalonado de tradiciones que configuran y dan un rostro familiar al mundo circundante. Ahora bien, como explica Husserl en las páginas siguientes de este manuscrito, la tradición, si bien nos empapa continuamente, puede ser poseída de distintos modos: 1) pasivamente, 2) consciente y responsablemente, o 3) impersonalmente, de un modo impropio gracias al “se” [*Berufung auf das Man*] –terminología en este punto idéntica a la heideggeriana. Lo creído o sostenido pasivamente puede ser re-actualizado, indagado según sus razones y conexiones históricas, según su validez y consistencia. Del mismo modo, como expresa el último de los modos mencionados, puede ser conscientemente poseído pero no descifrado racionalmente, al menos, no de un modo decisivo, sino dependiente de las acciones de otros hombres o de determinadas formas históricas. En un apunte relacionado con la educación en los niños, Husserl expone distintas fases normales del desarrollo infantil en relación con la tradición: imitación, independencia, voluntad, enseñanzas de los mayores, etc. Estos pasos normales configuran el mundo, le dan consistencia y seguridad que va desde la conciencia que el niño adquiere de las cosas materiales (forma de las casas, platos tradicionales, vestidos, etc.) hasta la adquisición de costumbres, reglas y valores que, eso sí, en pasos sucesivos, podrán ser re-actualizadas o examinadas de un modo más o menos integral.

En la vida –que transcurre de un modo normal– de las personas, comunidades y personalidades de un orden superior el conocimiento juega su propio rol que pertenece a la siguiente forma: conocimiento acerca de lo conveniente y de un modo indirecto en conexión con el consejo de los mayores. Por ello, lo conveniente o las costumbres tradicionales son conocidas en este marco como algo que acontece históricamente; ciertas costumbres han sido instituidas a partir de una circunstancia pasada (Hua XV, p. 144).

La imitación se convierte desde el principio en un fenómeno esencial: «allí donde uno co-realiza en la entropatía y en la identificación con los otros sus valores, esfuerzos y éxitos, entonces se hace viable, a partir de él, comportarse de un modo parecido, tener lo parecido como una posibilidad disponible, querer realizar posibilidades semejantes, etc.» (Hua XV, p. 630). Se entiende así cómo la posesión de una determinada tradición ha de pasar por distintas fases y ha de ser asumida con grados distintos de responsabilidad. No se le exige a un niño la misma capacidad crítica que a un adulto. La vida racional no se puede alimentar exclusivamente de la imitación, sino que se ha de servir continuamente del juicio y de la indagación.

§25. Tendencia cultural a la concordancia

a) Propuesta y objeciones

Si el yo, como hemos visto, es responsable de sí mismo y él mismo se hace una idea inevitablemente original de las tradiciones heredadas, ¿cómo es posible hablar de una unidad en el seno de una misma cultura? ¿Cómo es posible identificar una “misma cultura” a través de vidas distintas? ¿Cómo es posible hablar de una tendencia a la concordancia o de una tendencia hacia lo óptimo si contamos con personas que viven la cultura de un modo absolutamente personal y único? La vida de conciencia no es absolutamente ajena al resto de personas pero tampoco se puede identificar con ellas de un modo pleno. En este párrafo indagaremos ese espacio intermedio, la conexión entre el yo y los otros respecto de la constitución de los mundos propios a la luz de la tendencia a la concordancia que ya examinamos en capítulos precedentes.

Antes de afrontar estas cuestiones conviene aquilatar algunos conceptos referidos a la llamada fenomenología de la cultura. Andrea Staiti critica una opinión comúnmente extendida en torno al pensamiento de Husserl por la cual los elementos y estructuras referidas al mundo de la cultura habrían sido supuestamente colocados por Husserl dentro del cajón de lo empírico⁴⁹. No serían sino modificaciones contingentes de determinadas estructuras tales como la percepción, el juicio o la fantasía, es decir, aquellas que gozarían realmente del título de estructuras trascendentales de la subjetividad. Ya en la primera parte de nuestro trabajo ofrecimos algunas descripciones para mostrar hasta qué punto esta opinión no es propiamente husserliana. La tendencia alemana del XIX a dividir radicalmente entre ciencias de la

⁴⁹ Véase A. STAITI, “Different Worlds and Tendency to Concordance: Towards a New Perspective on Husserl’s Phenomenology of Culture”, en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2010 (Volume 10).

naturaleza y ciencias del espíritu quizás haya favorecido una interpretación de la fenomenología excesivamente rígida o heredera de tal sensibilidad. Si bien la fenomenología ha distinguido entre naturaleza y espíritu, nunca ha pensado que tal división fuese originaria. Para Husserl, como hemos indicado unas páginas atrás, el estrato “naturaleza” es una abstracción realizada sobre el horizonte de la experiencia material y no un mero estrato objetivo dado originariamente con independencia de las caracterizaciones espirituales o culturales. Que la ciencia llegue a identificar tal estrato o a investigarlo temáticamente, no quiere decir realmente que tal división sea natural o clarificadora de la experiencia. ¿Cuál si no es la crítica husserliana al objetivismo moderno? Para Husserl, el mundo que se revela en la experiencia no es primariamente la naturaleza en el sentido objetivo de las ciencias, sino un entramado de sentido en el que, ciertamente, podemos identificar distintos orígenes afectivos (materiales, espirituales) que en la experiencia, eso sí, se revelan en una unidad inseparable: «Todos nosotros tenemos un mundo de la vida unitario, un terreno natural de ser [*Seinsboden*] común, una existencia humana y animal, y también un acervo común de realidades relativas a los significados culturales» (Hua XXXIX, p. 341). ¿Es la naturaleza lo único compartido por distintos mundos culturales? Ciertamente podemos identificar la referencia a tal estrato, si bien Husserl tiende a subrayar otros muchos aspectos comunes en virtud de la ya señalada unidad entre naturaleza y cultura.

La tendencia a la concordancia como ley de la constitución muestra hasta dónde llega la unidad entre distintos mundos: «Esto es lo que Husserl llama *tendencia a la concordancia* en un primer y fundamental nivel. La tendencia a la concordancia, sin embargo, no sólo tiene que ver con nuestra vida perceptiva, sino también, en una orientación parecida, con nuestra vida como *personas*. Ser una persona significa para Husserl no sólo ser sujeto de percepciones, sino también ser un agente práctico que voluntariamente orienta sus acciones conforme a convicciones y valores reconocidos»⁵⁰. En la primera parte pudimos mostrar el sentido de la concordancia enmarcada en la vida subjetiva. A modo de elenco intentaremos agrupar a continuación distintos tipos de concordancia introduciendo los aspectos exigidos por la intersubjetividad. No hace falta exponer cómo de cada uno de los siguientes tipos cabría una discordancia o serie de discordancias correspondientes. Estas últimas pueden ser un resorte para verificar situaciones o estados de cosas o para alcanzar una nueva certeza dóxica:

⁵⁰ Ivi, p. 135.

1) Concordancia de lo percibido por uno mismo: veo parte de un vaso sobre la encimera, me acerco, lo veo con detenimiento y lo uso. Lo visto en primera instancia es corroborado y completado.

2) Concordancia de lo percibido dentro de un conjunto de referencias intersubjetivas: las experiencias propias se unen con las de otros sujetos. Alguien me indica algo en la calle y yo no lo veo. Su persistencia me obliga a fijarme con más detenimiento.

3) Concordancia del testimonio por parte de otros de aquello que yo mismo no he percibido. Dentro del marco perceptivo todavía puedo considerar contenidos y experiencias que no me atañen en primera persona pero que se revelan coherentemente a través del testimonio: un accidente en la calle es recogido por distintas personas que me ofrecen en lo fundamental una versión unitaria, siempre con distintos matices. Un posible paso sucesivo será la verificación del hecho o en su defecto el reconocimiento de “huellas”, signos u otras circunstancias que apuntan en la dirección de lo comunicado.

4) Concordancia de una idea que se verifica en el tiempo. Como hemos dicho unas líneas más arriba, la tendencia a la concordancia no sólo se realiza en la percepción. En mi vida cotidiana no me limito a constatar la existencia o la posición de distintos objetos, sino que juego con ideas y argumentos, los consolido, juzgo la simpatía y la belleza de las personas, etc. En todo este arco de experiencia continuamente se realiza una tendencia a la concordancia: tal persona me ha parecido una persona simpática; poco después, tengo la impresión de que su simpatía esconde cinismo y falta de respeto. De este modo, la primera impresión y el juicio que la acompaña pierde fuerza en pos de determinaciones posteriores que parecen corregir o anular lo tenido por verdadero.

5) Concordancia de determinadas ideas comunicadas o compartidas dentro de una comunidad. La conversación con unos amigos acerca de la situación económica en España me aporta nuevos datos acerca del tema en cuestión y me obliga a perfilar mis opiniones o a renunciar a determinadas ideas. Igualmente puede suceder que la idea que yo mismo me he hecho de las causas de la crisis se vea confirmada por nuevas explicaciones o razonamientos.

Sin duda, la identificación de distintas estructuras del mundo de la vida, no sólo de carácter perceptivo, hace que la “comunalización” [*Vergemeinschaftung*] sea mucho mayor de lo que en un principio podría pensarse. A pesar de ello, la contingencia y los límites histórico-prácticos que cercan todo pensar y vida individual —ya la entendamos en su soledad trascendental o bien en sus vínculos comunitarios— nos impiden hablar de una efectiva concordancia en múltiples ámbitos de la vida cultural. Sin embargo, toda cultura y *Heimwelt*

hacen que ciertos aspectos, teorías y opiniones sean familiares para los miembros que pertenecen a él. Un idioma, una región, una cultura, por vago que esto pueda parecer, abrazan multitud de aspectos que conforman una concordancia elemental. Partiendo de ella, caben por supuesto, multitud de discordancias que, vividas desde el yo, no son sino nuevas formas concordantes, las cuales pueden tener en cuenta aspectos o tradiciones ajenas. Esta trama de concordancias y discordancias depende obviamente de cuál sea el punto de vista asumido. Ciertos discursos tienden a homogeneizar los aspectos relativos a una cultura, mientras que otros muchos tienden a subrayar su heterogeneidad radical. Cada hombre en definitiva, a pesar de la concordancia elemental básica señalada, vive una trama concordante absolutamente particular, aunque siempre dependiente en múltiples aspectos de tradiciones e influencias dispares.

La concordancia cultural no se podría entender si no comprendemos su arraigo en los fundamentos de la vida personal, esto es, en la capacidad de cada persona para vivir responsablemente: «Mientras que la concordancia en el nivel puramente perceptivo está continua y pasivamente asegurada (gracias a leyes sintéticas pre-egológicas), la concordancia personal con uno mismo debe ser constantemente conquistada y re-conquistada a través de la deliberación, tomas de posición activas y constantes evaluaciones críticas de las propias convicciones, así como de los valores definidos por ellas»⁵¹. Es dentro de esta reflexión acerca de la auto-responsabilidad donde hay que ubicar la exposición que hace Husserl del lugar propio de la filosofía, la cual introduce una novedad radical en el curso del mundo occidental. La forma en que la razón se plasma a través de la filosofía delinea un recorrido, introduce nuevas aproximaciones al mundo, define un nuevo territorio que de un modo muy amplio custodia nuevos caminos y procedimientos. Esta nueva forma racional-cultural genera una teleología acorde con los principios y las exigencias de la razón. Por este motivo, toda negación explícita de los fundamentos de dicha teleología supone para Husserl una traición y una negación de la auto-responsabilidad. De algún modo la filosofía no es un cajón de sastre más, un gran recipiente con nuevas y disparatadas teorías que pueden ser canceladas o sustituidas. La filosofía encarna en sus raíces de un modo sistemático el mismo impulso a la concordancia en que está empapada la entera vida personal. Frente a una comprensión de la verdad filtrada por la autoridad o por la mera asimilación acrítica de las tradiciones, la filosofía pretende devolver al hombre la desnuda, radical e insustituible auto-responsabilidad frente a la verdad. Nadie puede evitar la responsabilidad del hombre por vivir concordantemente consigo mismo. Por supuesto, nadie ha definido desde el principio cuál es la forma universal de la

⁵¹ Ivi, p. 136.

filosofía, esto es, el método a través del cual ha de realizarse necesariamente. Aunque no es un misterio que Husserl tenga una opinión bastante pretenciosa al respecto, no se le puede acusar de falta de seriedad en el intento de vivir la filosofía de un modo radical, esto es, evitando prejuicios y desechando ideas preconcebidas. Que esto no sea posible de un modo absoluto no quita valor a su intento ni a los fundamentos de la propia filosofía que, en medio de las vicisitudes del mundo, pretende aportar claridad y destruir prejuicios, lo cual implica vivir responsablemente.

Con el fin de clarificar el sentido de las reflexiones husserlianas y descubrir sus zonas de penumbra, afrontamos a continuación tres objeciones que pueden emerger al adentrarnos en el tema de la tendencia a la concordancia. Aunque Husserl nunca las formuló ni las propuso de este modo, resumen de algún modo ciertas dudas o juicios que se arrojan contra la fenomenología y su planteamiento teleológico:

1) La primera de ellas atañe a la contingencia de la experiencia. No sólo llama la atención el hecho de que la tendencia a la concordancia no puede evitar efectivas discordancias –las cuales pueden llegar a ser importantes. También nos encontramos con la posibilidad de vivir una concordancia en desconocimiento de otras muchas personas, opiniones y factores que bien podrían alterar el sentido de nuestras afirmaciones o de nuestro presunto mundo concordante.

2) La segunda objeción tiene que ver con la comprensión parcial o equivocada que nos podemos hacer de los mundos ajenos. Es posible que una opinión precipitada, una falta de juicio o una efectiva imposibilidad comunicativa me lleven a malinterpretar el sentido de los mundos ajenos, con las graves consecuencias que dicha incomprensión pueda acarrear en la concordancia o discordancia de nuestros mundos. Respecto de esta posible o imposible comunicación cabe reflexionar acerca de aspectos formales (no conozco bien una lengua extranjera, por ejemplo) y aspectos materiales (sobre la base de una comprensión formal del idioma, no llego a representarme exactamente aquello que la otra persona quiere comunicarme. Este proceso puede acontecer a sabiendas o a pesar mío, como sucede cuando me doy cuenta a posteriori de que en realidad no había comprendido lo que pensaba haber entendido a la perfección). Aunque la primera condición parece menos importante, lo difícil es saber hasta qué punto un individuo está comprendiendo aquello que está siendo comunicado por otro. Esta objeción puede articularse de modos muy diferentes: no es lo mismo decir que un hombre ha comprendido realmente en un segundo momento aquello que ya creyó haber comprendido (erróneamente por tanto), que decir que toda comprensión, incluso esta última,

está viciada por una incertidumbre inevitable. ¿Disponemos realmente de algunos mecanismos que eviten esta inseguridad y nos ofrezcan una comprensión de los discursos o posiciones ajenas tan clara que podamos reconocer legítima y cabalmente la discordancia o concordancia con nuestros propios discursos? Rorty resumía bien esta objeción al criticar a los filósofos “edificantes”, aquellos que se aferran a lo universal proyectando las posiciones propias sobre las ajenas sin preguntarse por la distancia radical que las separa.

3) La tercera objeción afecta no a la comprensión limitada de los otros, sino a la mala comprensión de ciertos problemas o a la introducción de ciertos problemas que pueden llevarnos a poner en crisis un sistema concordante sin razones suficientes para ello. También podríamos pensar en el ejemplo contrario: un planteamiento que genera la falsa impresión de una concordancia. Por simples que parezcan estas posibilidades, a nuestro entender revelan dinámicas absolutamente habituales de la vida práctica y teórica. El punto gordiano aquí es el vínculo entre la *experiencia* de una concordancia con su efectiva discordancia. ¿Acaso alguien puede determinar desde el “exterior” la discordancia o la inconsistencia de un planteamiento o argumento ajeno? En principio diríamos que sí, que algo así sucede todos los días. Sin embargo, no es sencillo conjugar la perspectiva de la tercera persona (que juzga en primera) con la del propio yo: es muy probable que las pretendidas discordancias o inconsistencias no se presenten al yo del mismo modo como se presentan a una tercera persona. ¿Quién hará de juez *inter partes*?

¿Cómo respondería Husserl a estas objeciones? Podemos intentar ofrecer una sola respuesta para todas ellas. La podemos resumir del siguiente modo: la contingencia y los límites inevitables de todo pensar, la errónea o mala comprensión de los mundos ajenos o de nuestro propio mundo no dicen nada en contra de la tendencia a la concordancia. El problema no es tanto la incertidumbre y las correcciones eventuales de nuestros sistemas concordantes como el impulso pasivo, cultural y racional a ganar terreno a la inseguridad, ya sea en el ámbito de las ciencias como en el de la vida práctica. Cómo advenga esto en el ámbito de la cultura es un gran problema ya que no son pocos los signos y las acciones personales que nos podrían llevar a pensar que este impulso a la concordancia ha desaparecido en multitud de lugares y circunstancias históricas, lo cual nos llevaría a negar la universalidad de dicha tendencia. Sin embargo, que un impulso no alcance el destino deseado no nos lleva a negar el impulso. Podremos negar su validez o, incluso, su utilidad, pero no podremos negar su existencia.

¿Dónde sorprendemos dicha tendencia en el seno de la cultura? Ya en la primera parte dimos unas pinceladas acerca de la relación entre la tendencia a la concordancia y la pasividad.

Si pensamos en la vida personal, racional, activa, libre, ¿no tendríamos que decir que en muchas circunstancias cabe voluntariamente negar todo resquicio de comprensión y concordancia? De hecho, no nos resultan extraños los intentos de engañar e introducir discordancias en el espacio público. Es bueno no perder de vista lo que ya dijimos sobre la pasividad porque a ojos de Husserl también en la vida cultural pervive la dinámica por la cual, a pesar de que los sistemas concordantes sean limitados, parciales y arrastren elementos espurios fruto de la voluntad o el desconocimiento, la tendencia a la concordancia no desaparece, esto es, no desaparecen las continuas indicaciones vacías a partir del presente para conocer lo desconocido, para conocer mejor lo que todavía no se ha mostrado enteramente desde lo que ya sí lo ha hecho. Husserl nada tiene que decir en contra de la realización contingente del conocimiento o de la comprensión parcial del mundo. No es extraña a la vida intersubjetiva la posibilidad de auto-engañarse, ocultar, mentir, etc., pero nada de esto anula el carácter permanente abierto de la experiencia y, por lo tanto, del mundo. ¿Qué sucedería en ausencia total o parcial de la tendencia a la concordancia? Que el presente se impondría con tal fuerza que el pasado se perdería sin huella y ningún indicio presente nos abriría a nuevas posibilidades futuras. Si hay futuro es porque hay presente y, si hay presente, es porque hay futuro en virtud de una concordancia elemental que alumbra posibilidades concordantes mundanas a partir del presente. Un mundo sin tendencia a la concordancia no sería un mundo. Sólo hay mundo si hay horizontes y, si hay horizontes, éstos se extienden desde el presente en una sintonía con el mismo, sintonía que no desaparece nunca en el espacio cultural por muchas contradicciones y límites que podamos encontrarnos. Hemos dicho “sintonía” para indicar con un término menos radical el sentido de la teleología. Si lo presente delinea los rasgos de lo venidero, entonces a ojos de Husserl nos encontramos con una teleología, con una dirección marcada por la forma del presente. Aunque la trama de las tradiciones pone encima de la mesa nuevos problemas, a nuestro entender el esquema que acabamos de esbozar se mantiene intacto. Las tradiciones y nuestros contextos inmediatos, no sólo dan forma a nuestro arraigo mundano, sino que además se convertirán en instrumentos con los que juzgar las realidades y pensamientos venideros. En este sentido concordancia y tendencia a la concordancia se entrelazan de un modo único.

Si bien es cierto que el modo en que se realiza la apertura a lo nuevo, la crítica del pasado, el apego y el desapego a las propias tradiciones es algo totalmente insondable, en ningún caso se resquebrajan los fundamentos de la tendencia a la concordancia. Es más, si la crítica y las novedades tienen algún sentido en el ámbito de la historia y de la cultura es precisamente gracias a la tendencia y al impulso que arranca siempre de nuevo desde el presente del mundo

de la vida. En el ámbito de las ciencias esta unidad se hace especialmente palpable. Una teoría no es un mero esquema que no puede ponerse a prueba de ningún modo. Una buena teoría tiene que explicar bien no sólo los hechos o casos conocidos, sino también aquellos que se presentarán en el futuro. Si no responde adecuadamente a hechos nuevos, tendrá que modificarse y abarcar también los nuevos datos.

b) Normalidad y tendencia cultural a la concordancia

Aunque en la tercera parte del trabajo examinaremos de un modo explícito los límites de la vida normal, ya aquí podemos mostrar en qué sentido la tendencia cultural a la concordancia se puede realizar en grados distintos. Uno de esos grados es la vida personal racional adulta, la cual aparece –por una parte– como una tipología normal y –por otra– como la articulación óptima que permite desplegar la capacidad crítica, la comprensión de lo ajeno y la auto-comprensión. Si hay mundo hay tendencia a la concordancia, pero sólo una conciencia racional adulta es capaz de acoger de un modo unitario el presente mundano, tanto en su cariz perceptivo como contextual y, por lo tanto, capaz de leer de un modo inteligente y crítico la apertura del mundo, las representaciones vacías, las incongruencias, discordancias y las posibilidades de una nueva y más plena concordancia. Lo que no se comprende se revuelve dentro de nosotros y desafía nuestra libertad para que pueda ser interpretado de un modo congruente.

Es evidente que Husserl mismo reconoce distintas posibilidades de la vida racional, otorgando al proceder filosófico el más alto rango en virtud de su capacidad de justificación. Más adelante veremos cómo este motivo (quizás excesivamente abstracto) se conjuga o deja paso a una realización de la vida racional en términos propiamente comunitarios o personales, no sólo como actividad racional comunitaria sino como afirmación positiva y necesaria de la relación con los otros hombres: Husserl hablará al respecto de la “comunidad del amor”.

En la perspectiva puramente racional, cabría diferenciar distintos grados de compromiso con los motivos racionales, los cuales se pueden plasmar en distintas actividades o ser reproducidos por distintas personas en momentos diferentes de la existencia. El desinterés por determinadas actividades científicas o críticas, por ejemplo, no implica –repetimos– que el mundo permanezca mudo o clausurado irracionalmente. Las propias decisiones y concepciones serán racionales en la medida en que no detengan la fuerza de los horizontes y la avalancha de preguntas e incertidumbres que continuamente nos asaltan. ¿Qué es una vida racional sino aquella que está definida por una inteligencia que desentraña y comprende

mundo y experiencia? Quizás estas líneas comiencen a explicar por qué razón Husserl cree – lejos de un recurso retórico– que la filosofía es una tarea infinita.

Frente a la normalidad de la vida racional adulta nos encontramos con la a-normalidad propia de los locos, de los niños o de otras formas aprehensionales aparentemente mundanas como pueda ser el sueño. Sin embargo, dentro del tipo “persona racional adulta”, ¿no tendríamos que distinguir a su vez otras tantas formas normales y a-normales? Parece claro que no todas las culturas o expresiones culturales ni todas las personas dentro de cada una de las tradiciones tienen por qué vivir conforme a los ideales de la razón (entendida según una cultura particular), si bien –no tenemos que olvidarlo– el ideal único y absoluto que pervive en todas ellas es el de la concordancia (que coincide en definitiva con la esencia de la razón), ideal que según Husserl se ha visto plasmado en la filosofía occidental de un modo paradigmático.

¿Qué criterios utiliza Husserl para identificar una vida racional en su despliegue óptimo? ¿Nos podemos comprometer con el camino que señala? En *Experiencia y juicio* distingue varios tipos de modalizaciones judicativas –asentadas a su vez en la pasividad– para mostrar distintos tipos de certeza: «la certeza de una experiencia externa es siempre una certeza sujeta a rescisión, presuntiva, aunque se confirme una y otra vez en el proceso de la experiencia. Según esto, *no debe confundirse esta certeza presuntiva comprobada con una mera conjetura*, que tiene junto a sí atracciones contrarias, a favor de las cuales también habla algo; e igualmente no se la debe confundir con la *probabilidad*» (*Erfahrung und Urteil*, p. 370). El juicio ligado a la certeza porta consigo una cierta contingencia, tiene la forma de lo válido para el futuro⁵². Las modalizaciones suponen una fractura en la certeza de ser pero a la vez llevan dentro de sí el impulso a recuperar un nuevo estado de certeza: «*La tensión hacia el juicio y la certeza es, por consiguiente, un rasgo del afán general del yo por auto-conservarse*» (*Erfahrung und Urteil*, p. 351). Al final del capítulo Husserl hablará –de un modo muy heideggeriano– del preguntar como el afán de la decisión judicativa. Este punto nos parece importantísimo. Señala fundamentalmente dos cosas: la primera, el impulso natural del conocimiento a superar el estado de incertidumbre; la segunda, el camino que puede permitir que el hombre no se estanque en este estado: la pregunta⁵³. Así, la filosofía es a ojos de Husserl una forma verdaderamente racional por el modo en que conserva la espera de la verdad custodiando la pregunta como su decisión más esencial y auténtica. Es este el criterio, por tanto, del que Husserl se sirve para indicar lo auténtico del tipo adulto racional.

⁵² Husserl de este modo distinguirá los juicios de experiencia de los juicios que excluyen el no-ser.

⁵³ Cfr. *Erfahrung und Urteil*, p. 374: «Der eigene Sinn des Fragens enthüllt sich durch die *Antworten*, bzw. in der Antwort».

Todavía no hemos respondido plenamente a la cuestión de la normalidad. ¿No tendríamos que decir que la filosofía es una forma más de las muchas en que se puede desplegar la racionalidad? ¿Está justificado Husserl al proponerla como modelo óptimo de racionalidad?⁵⁴. El mismo problema surgirá al distinguir entre la vida racional adulta y la vida infantil o animal, por ejemplo. Ciertamente, no hay ninguna necesidad en que la filosofía o la fenomenología perduren. Perdurarán, eso sí, si la capacidad racional del hombre no se disuelve en los intereses mundanos, si la capacidad de asombro y la inquietud del preguntar no se detienen violentamente. Sea como sea, la filosofía, como cualquier otra actividad o disciplina teórica, conforma una determinada tipología. Toda tipología, por vaga que pueda llegar a ser, delinea unas facciones, exige un método, propone un campo de interés que, en el caso de la filosofía, pretende —como hemos dicho— mantenerse en el vértigo y en la responsabilidad del preguntar. En este sentido, también cabe aquí mostrar el sentido normal de dicha tarea en tanto que concordancia (lógica interna) y habitualidad (realización histórica) —por un lado—, y optimalidad —por otro, en tanto que voluntad de no perderse, de verificar la apertura de los horizontes racionales, de las cuestiones problemáticas, de las preguntas sin respuesta. El proceso teleológico, en este sentido, no está definido por una proyección o pre-visión histórica de lo que todavía no ha acontecido, sino por el despliegue posible de factores que ya están realizados conforme a una tipología presente.

c) ¿Eurocentrismo o universalismo?

Estas notas nos dan pie para comentar la crítica de eurocentrismo que el planteamiento husserliano ha sufrido en no pocas ocasiones. Ésta vendría a decir que una forma o tarea normal-histórica —véase la filosofía occidental— ha alcanzado en la fenomenología el ideal de la normatividad sin que hubiera motivos suficientes para ello, ideal que el resto de civilizaciones habrían de seguir. Al hilo de las descripciones de Husserl en torno al mundo propio de la vida y de la normalidad delineada a partir de los mundos propios de la vida o, de un gran mundo de la vida, como puede ser Europa, Husserl se pregunta sin tapujos hasta qué punto los hombres europeos presuponemos como “normal” precisamente al hombre europeo. «Y nosotros europeos [...], ¿no debemos presuponer que somos hombres normales?» (Hua XXXIX, P. 168). En un principio se podría entender esta “presuposición” según el ideal normativo u

⁵⁴ Cfr. Hua IV, p. 139: «Philosoph-Sein ist dabei doch nur eine von vielen möglichen Interesseseinstellungen („Berufen“), in denen sich das persönliche Ich als „normaler“ Mensch zugleich befindet». Husserl reconoce a esta tarea una dimensión y alcance propiamente racionales: «Die wahre Menschheit ist „Vernunftmenschheit“ und der Philosoph ihr „Funktionär“, weil Philosophie *die historische Bewegung der Offenbarung der universalen, dem Menschentum als solchen „eingeborenen“ Vernunft ist*» (Hua VI, pp. 13-14).

óptimo de la normalidad: los europeos definen un deber ser. Sin embargo, también se podría entender tal presuposición en un sentido menos fuerte: los europeos son un tipo normal de humanidad o, dicho de otro modo, presuponemos que en términos generales el tipo de ser “europeo” es un tipo de ser normal, no radicalmente ajeno o a-normal visto desde otras perspectivas u orillas. Desde este punto de vista, el ser europeo no sería sino una realización particular, con sus características propias, del tipo humano. Aceptadas ambas posibilidades, no es difícil concluir que Husserl no tiene miedo en aceptar la verdad de la primera: el ser europeo, su historia, su tradición filosófica, las ciencias desarrolladas en su seno hacen emerger (y realizan) una teleología, un sentido del ser racional que es acogido e imitado por otras culturas. Desde esta perspectiva, el ser europeo pondría encima de la mesa una articulación óptima del ser racional. Husserl es bastante claro –aunque no necesariamente clarificador– al respecto: el mundo oriental se ha interesado por Occidente, mientras que no ha sucedido lo contrario. Esta afirmación podría ponerse en duda, especialmente en una época marcada por la globalización, por el contacto permanente entre culturas; las fronteras de oriente y occidente se difuminan hasta tal punto que se hace difícil reconocer los rasgos característicos de cada una de ellas; los restos de una identidad bien definida emergen en muchas ocasiones en la forma de una referencia más bien vaga a fundamentos u orígenes históricos pretéritos. Más allá del juicio histórico acerca del interés que unas culturas han mostrado por otras y acerca del contacto efectivo entre ellas –lo cual no tiene por qué ser indicio de una racionalidad cumplida o de una mejor articulación racional– Husserl sí habla de “culturas más altas” pero utiliza un criterio universal y en ningún caso se puede entender como la proyección de una realización histórica particular:

Para Husserl, decir que Europa es una cultura humana más alta, no significa en absoluto que la humanidad europea deba ser considerada una humanidad más alta [...]. En este contexto, Husserl retoma el término “más alta” de la teoría de Alexius Meinong de las objetividades de “orden superior” [...]. Las culturas más altas son aquellas que nacen de una fusión particular entre mundos culturales previamente separados. El nacimiento de una cultura superior no acontece simplemente cuando una conquista o absorbe a la otra, sino sólo cuando la fusión entre las poblaciones involucradas acontece según un ideal o un fin-valor que trasciende todas ellas. Por esta razón, Husserl no duda en asignar el carácter de una cultura superior, por ejemplo, a China⁵⁵.

Por estos apuntes entendemos que Husserl concibe las distintas culturas en una forma esencialmente abierta sin que esto suponga una equiparación abstracta entre distintos contenidos y expresiones culturales. Las concibe de manera abierta porque en ningún caso son sistemas absolutamente cerrados, sino que, al contrario, en ellas la comunicación y la

⁵⁵ A. STAITI, “Different Worlds and Tendency to Concordance: Towards a New Perspective on Husserl's Phenomenology of Culture”, op. cit., p. 142 (nota 24).

autocrítica se revelan como posibilidades permanentes. Esta apertura, a su vez, no implica una absoluta transparencia. La crítica, la fusión o la unidad entre culturas, se hace posible siempre desde la estructura *Heimwelt-Fremdwelt* que oculta y muestra sin cesar lo propio y lo ajeno.

En virtud de esta capacidad de determinadas culturas para abrazar, acoger y absorber otras expresiones y culturas, Husserl puede hablar con mucha firmeza de la superioridad racional de la cultura europea: «¿Quién persigue las necesidades analíticas generales y proporciona al respecto una información “científica”, una “teoría”? –respondo: “Yo, el europeo, yo en la historicidad de la ciencia griega y en posesión de sus hábitos metódicos”» (Hua XXXIX, p. 169). Dermot Moran ha puesto de manifiesto hasta qué punto el concepto de razón que Husserl manejaba era profundamente incómodo para la mentalidad nacionalsocialista. La razón, más allá de particularismos, y la razón filosófica, si bien se arraigan y expresan en civilizaciones concretas, no tiene una denominación de origen prohibida al resto de culturas. Al contrario, su carácter universal se expresa en la posibilidad de que cualquier hombre guíe su vida conforme a sus directrices, conforme a la responsabilidad, conforme a la crítica. Autores vinculados al régimen nazi como Friedrich Würzbach o Ernst Krieck criticaron explícitamente a Husserl y a la fenomenología precisamente por esta razón: «El universalismo de Husserl fue acusado de acrítico y ridiculizado por los filósofos simpatizantes de la causa nazi, justamente porque se oponía al particularismo que defendían»⁵⁶. Si una forma histórico-cultural cumple de un modo bien definido algunos ideales de la razón no es exclusivamente por su origen histórico, sangre o herencia biológica (factores todos que pueden prescindir de la razón), sino precisamente por la libre voluntad que se adapta a las exigencias racionales y se deja guiar por ellas, las cuales –eso sí– pueden verse ejecutadas o ejemplificadas de modo especial en determinados contextos culturales o épocas.

No obstante, nos podemos seguir preguntando: ¿No ha identificado Husserl el ideal de la razón con el destino y el ideal racional que la cultura occidental se ha dado a sí misma? Ciertamente, la aprehensión de lo otro está inevitablemente marcada por la forma típica de la propia vida. Así como la empatía se realiza precisamente desde un yo que proyecta y reconoce, también es posible hablar de una “*nationale Einfühlung*”⁵⁷. «¿Puedo representarme lo concreto acerca del mundo y los objetos del mundo de otro modo que no sea como lo experimentable a partir de la tipicidad de mi mundo circundante, de mi núcleo de experiencia real» (Hua

⁵⁶ D. MORAN, “Husserl on the Tensions between Universal Reason and Cultural Relativity” Third Meeting of the Organization of Phenomenological Organizations (OPO III), Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 15-20 December 2008 (Thursday 18th December 2008).

⁵⁷ Cfr. Hua XV, p. 436: «Von dieser primordialen Umwelt führt der Weg zur „Entdeckung“ der fremden Umwelt –in der „nationalen“ Einfühlung. Es ist dann die Aufgabe, diese aufzuklären und damit aufzuklären die Konstitution einer identischen Welt, in korrelativer Konstitution zum Wir höherer Stufe (wir europäischen Nationen z.B.)».

XXXIX, p. 169). La forma de los mundos ajenos está delineada a partir de los propios, pero esto no indica necesariamente una extralimitación. Más bien, la “*nationale Einfühlung*” parte del reconocimiento elemental de que el otro o los otros son esencialmente como nosotros. Creo que es éste el punto fundamental. Sin embargo, aún se podría objetar que no obstante el reconocimiento elemental de que los otros hombres son hombres como nosotros, la *Einfühlung* husserliana tendría la pretensión de identificar el ideal de la razón con la razón occidental despreciando así otras formas culturales, las cuales podrían tener perfectamente sus propios ideales, su propia lógica, sus propios dioses y, en definitiva, su propio mundo. A esta objeción, formulada por el propio Husserl (cfr. Hua XXXIX, p. 170), él mismo responde: «¿No es un contrasentido que el universo de mi verdad y de mi ser pueda permanecer en una contradicción sin solución con el universo de lo reconocible por cualquier otro, por el hombre primitivo, si éste y su universo (en definitiva, aquello acerca de lo que puedo hablar en verdad) forman parte de mi mundo?» (Hua XXXIX, pp. 170-171). No cabe una contradicción sin posible solución si el universo ajeno entra en el propio universo. Si un hombre primitivo es reconocido dentro de mi mundo, aunque él mismo forme parte de un mundo propio, entonces es co-sujeto del mundo. ¿Cómo es posible que haya dos mundos dentro del propio mundo? Tampoco hay que dar lugar a engaño ya que el reconocimiento de esta unidad esencial no nos exime de la precariedad de nuestros conocimientos fácticos de las realidades ajenas: «*En el intercambio se amplía la comprensión*, si bien conserva en todo momento algo precario» (Hua XXXIX, p. 171). ¿Dónde radicaría pues la posición privilegiada de la cultura europea? Simplemente en su capacidad de reflexionar sobre sí, criticar y luchar por la comprensión de las realidades ajenas. En el diálogo con Lévy-Bruhl, Husserl se siente deudor del trabajo de la antropología, el cual ha acercado al mundo occidental la necesidad de llegar a una comprensión de las comunidades primitivas y de sus mundos. Precisamente, ante ciertos rasgos peculiares que el antropólogo pone de manifiesto en el estudio de algunas comunidades primitivas, como puede ser la unidad profunda que los papúas sienten con el medio, el dominio absoluto del presente, la ausencia de la autobiografía o de la memoria escrita, «Husserl parece sugerir que el mundo primitivo carece de la capacidad de la auto-reflexión y del reconocimiento de que su mundo es un mundo particular»⁵⁸. ¿Dónde nació la filosofía sino en el umbral de las diferencias, en el puerto de los intercambios, en el reconocimiento de la distancia decisiva entre el mundo y las representaciones mundanas? Así, Husserl, asumiendo la herencia de la filosofía griega, asume que el destino de la filosofía le conduce a la crítica y a la ciencia:

⁵⁸ D. MORAN, “Husserl on the Tensions between Universal Reason and Cultural Relativity”, op. cit.

“El hombre *primitivo*, el romano que vive en el mito, el que todavía no había sido helenizado, *no podía* [alcanzar una ciencia], y el chino tampoco podría si no hubiera sido europeizado”; así, presupongo que yo, europeo, tengo un saber de los primitivos, una científicidad objetiva “sobria” y, en particular, la científicidad de la historia. *Mi conocimiento* científico sobre la existencia humana, el mundo circundante humano, la posesión mundana humana y el proyecto de una ciencia universal *es ya él mismo un conocimiento del hombre europeo* (Hua XXXIX, p. 169).

d) La vida práctico-normativa y la tendencia normal hacia lo óptimo

Dijimos unas páginas arriba que el mundo para Husserl no es sólo un mundo de objetos. Esta afirmación se ve corroborada de un modo muy particular si consideramos la vida práctico-normativa que es, en definitiva, una modulación esencial del mundo de la vida. En este párrafo nos serviremos de los textos que Husserl publicó en la revista japonesa *Kaizo*, textos relativos a la renovación [*Erneuerung*] de la cultura. Como se verá, la perspectiva husserliana en estas páginas es heredera de un pensamiento fuertemente racionalista, heredero de las lecciones de Fichte, quien causó una profunda impresión en Husserl. Husserl vivió el periodo de entreguerras con el doloroso recuerdo de la pérdida de su hijo, con la herida de una civilización técnica que poco a poco perdía el sentido, la nobleza y hondura de su tradición. El deseo de Husserl de una transformación cultural se expresa en los artículos de *Kaizo* en la forma de una renovación racional. Desde este punto de vista, la asunción de una perspectiva práctica mantiene una deuda demasiado grande con la ética formal, con la posibilidad de repensar el lugar de la racionalidad concibiéndola también como guía de las acciones. Aunque, como decimos, su orientación es fuertemente ilustrada, estos textos anuncian de un modo muy velado una temática (anti-objetivista) que poco a poco se abrirá paso en el pensamiento de Husserl. En mi opinión, la conciencia de la crisis introduce aspectos inevitablemente existenciales⁵⁹ ya que la crisis revela no sólo una decadencia de lo objetivado (menor claridad, mayor confusión, desorden, etc.), sino una decadencia del propio hombre y sus ideales. Hay crisis si el mundo, sus acontecimientos e, incluso, los productos humanos comienzan a volverse en contra del hombre. En la última parte del trabajo veremos cómo la experiencia del mundo de la vida nos obligará a penetrar de un modo mucho más agudo en su dimensión práctica (el arraigo en el bien, la huida del mal), la cual es irreducible a una crítica racional. En este sentido, el pensamiento de Husserl luchará por comprender la radicalidad de las relaciones personales dentro de la constitución del mundo de la vida. En nuestra opinión,

⁵⁹ Cfr. D. CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, op. cit., p. 60: «Antes de la guerra se encontraba, añadió, *theoretisch eingestellt* [en una actitud teórica], pero a partir de entonces los problemas “existenciales” fueron también para él de un interés primario». Como indica Dermot Moran, la gran Guerra que vivió Europa sacudió a escuelas y filósofos: «Los tiempos difíciles interrumpieron muchos estudios, cerraron avenidas de exploración intelectual y forzaron a enteras escuelas de filósofos a abandonar Alemania» (D. MORAN, *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London and New York 2000, p. 17).

como veremos, los intentos de Husserl tendrán que ser completados en la descripción del problema del mal, el cual pone en juego la mayor crisis de todas, la mayor anormalidad.

La renovación que Husserl considera necesaria, como hemos dicho, pasa por una atención al “espíritu” y a las posibilidades racionales vinculadas al mismo: «Ciertamente que por el lado de las ciencias del espíritu no se trata, como en la naturaleza, de mera “explicación” racional. Aquí hace aparición otra forma enteramente peculiar de racionalización de lo empírico, a saber: *el enjuiciamiento normativo de acuerdo con normas generales* que pertenecen a la esencia apriorica de la condición humana “racional”, y la dirección de la propia praxis fáctica de acuerdo con tales normas» (Hua XXVII, p. 7).

Husserl cree que cabe una descripción esencial de la ética formal conducida según evidencias racionales. Del mismo modo, a su vez, podemos aferrar eidéticamente distintos tipos de humanidad, distintas formas culturales guiadas por modelos y usos distintos de razón. Así, es posible separar tipológicamente la religión natural del espíritu religioso medieval, la filosofía y la ciencia de las meras creencias míticas, etc. Husserl dedica el quinto artículo de *Kaiçp* (sólo llegaron a ver la luz los tres primeros) a este tema. Para el filósofo alemán, la libertad y la capacidad de justificación racional establecen una línea divisoria entre distintas formas culturales. La filosofía y la ciencia son justamente expresión del ímpetu racional por dar cuenta de un modo evidente del mundo. Frente a los contenidos transmitidos o sostenidos por la tradición o por determinadas autoridades, la ciencia y el espíritu científico dan forma y establecen un nuevo modelo cultural. «Por *cultura* no entendemos otra cosa, en efecto, que el conjunto total de logros que vienen a la realidad merced a las actividades incesantes de los hombres en sociedad y que tienen una existencia espiritual duradera en la unidad de la conciencia colectiva y de la tradición que la conserva y prolonga» (Hua XXVII, p. 21). Efectivamente, en el marco de las cuestiones relativas a los principios de la razón práctica podríamos identificar «qué figuras particulares y sujetas a norma serían posibles y serían necesarias en el seno de una humanidad conforme a la idea de una auténtica *humanitas*» (Hua XXVII, p.11), tanto en lo que se refiere a meros individuos como a distintas comunidades o instituciones. Con independencia de los esfuerzos de Husserl por aquilatar un método esencial de afrontar la vida del espíritu en su totalidad, para nuestros intereses nos basta fijar la consistencia de la vida práctico-normativa y su influencia en distintas tradiciones y en la vida cultural en su conjunto. Como hemos leído, el enjuiciamiento normativo desborda los límites de una mera explicación racional objetivante. El “deber ser” guía la acción de individuos y comunidades conforme a fines propuestos, los cuales perviven o pueden pervivir de modos muy distintos en el seno de las culturas: la renovación del hombre y de la cultura a través de la

auto-justificación racional no puede acontecer de un modo inmediato; debe, más bien, arraigarse paulatinamente, asentarse en hábitos y tradiciones. «Es tarea de una ética individual elaborada el exponer sistemáticamente cómo ha de discurrir en esencia, con mayor detalle, esta vida ética: cuáles son los peligros específicos que la rodean, cuáles son los tipos posibles de autoengaños, de extravíos, de perversiones duraderas, las formas habituales de hipocresía, así como las reservas inadvertidas que se oponen a ella» (Hua XXVII, p. 39).

A continuación indagaremos los fundamentos de esta vida práctica, la tendencia normal hacia la vida óptima y los criterios y exigencias que la mueven. Para ello, en primer lugar, hemos de recordar la tendencia hacia lo óptimo presente en toda experiencia:

En la experiencia de la vida común hay un absoluto, *una perfección definitiva alcanzable* [*erreichbare Endvollkommenheit*]. Toda experiencia se deja guiar de tal modo que ella nos conduce a *lo óptimo* correspondiente a ella [*an ihr Optimum*], y *lo absolutamente verdadero de la vida es por decirlo así la unidad de todo lo óptimo* [*das Integral der Optima*]. Lo inalcanzable en el mundo de la vida natural, si vale como algo real, vale como algo sólo casualmente inalcanzable (por ejemplo, las estrellas), lo cual, si fuera posible un acercamiento, si pudiéramos volar, también nos dejaría encontrar su forma óptima y verdad (Hua XXXIX, p. 704).

La vida práctica, del mismo modo, está atravesada por esta tendencia e ímpetu por alcanzar lo óptimo, lo mejor. Husserl describe con crudeza, ya desde los años 20 —y lo hará de un modo definitivo en la *Crisis*— la crisis que asola a la humanidad europea. Es crisis de sentido, crisis de referencias, crisis de orientación. «Una nación, una colectividad humana vive y crea en la plenitud de su fuerza cuando la impulsa la fe en sí misma y en el buen sentido y la belleza de su vida cultural [...]. Esta fe que nos movió a nosotros y a nuestros padres [...] es la que hemos perdido, la que partes enteras de nuestro pueblo han perdido» (Hua XXVII, p. 3). Es cierto que el peso de las descripciones trascendentales podría llevarnos a pensar que Husserl ilumina estructuras de conciencia poniendo de manifiesto las condiciones del aparecer del mundo con independencia de qué contenidos o mundos particulares emerjan ante la conciencia subjetiva o intersubjetiva. El peso de las descripciones trascendentales, decimos, podrían hacernos pensar que Husserl es un tanto indiferente al destino fáctico de nuestra tradición, a la vida práctico-normativa aquilatada en el presente. Sin embargo, vemos que no siempre es así, ya que las descripciones relativas a tipos esenciales de formas culturales son precisamente las que iluminan el momento crítico que Europa vive en el periodo de entreguerras, momento desgajado en muchos aspectos de la vida racional exigida por los fundamentos teóricos de la tradición occidental: «si pronunciamos un juicio reprobatorio sobre nuestra cultura, o sea, sobre la cultura con que nuestra humanidad se cultiva a sí misma y cultiva el mundo que la rodea, ello implica que creemos en una “buena” humanidad como

posibilidad ideal» (Hua XXVII, p. 10). Es cierto que Husserl tampoco se prodiga en exceso respecto de la opinión que guarda acerca de determinadas tradiciones o culturas. Subraya, eso sí, algunos aspectos o líneas de fuerza que marcan de algún modo el curso de una humanidad orientada idealmente a la perfección. El imperativo categórico, formulado de un modo sencillo por Husserl («Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica» [Hua XXVII, p. 36]), es signo de autenticidad y dignidad, ya sea individual como colectiva. La perfección resulta imposible para el hombre que vive concernido prácticamente, limitado por su condición contingente; pero no por ello desaparece el ideal de la perfección y su “invitación” continua y discreta a juzgar en la evidencia tanto los conocimientos como las acciones y los principios que las mueven: «sólo el ideal absoluto de perfección, la idea-meta del desarrollo propio del hombre, confiere la plena y revalidada dignidad» (Hua XXVII, p. 39). ¿Podemos decir que esta tendencia a la perfección es algo *normal*? Así lo piensa Husserl. No sólo normal en tanto que tendencia arraigada fácticamente en una historia. Normal, en este caso, adquiere el sentido del deber, la conformidad con la teleología arraigada en la forma del mundo (la cual se abre de un modo definitivo sólo a la razón). Independientemente de que dicho ímpetu o impulso a la verdad y a la autenticidad se esfumen o se difuminen en una determinada época, podemos reconocer que dicha tendencia no es ni una mera ficción formal ni una simple coyuntura histórica. Se exige la libertad para cribar prejuicios y aceptar la conveniencia del imperativo, pero la tendencia propiamente dicha no se arraiga en una pura decisión sino en la propia estructura de la experiencia y de la acción humana:

Este ideal que late *a priori* en él, lo toma el hombre, pues, en su figura más originaria, de sí mismo como su “yo verdadero”, como “su mejor yo”. [...] Con que una sola vez haya el yo barruntado e intuido este ideal, tiene ya que reconocer con evidencia que la forma de vida concorde con tal ideal, la forma ética de la vida, no es sólo la mejor posible en términos relativos –como si junto a ella pudiesen aún seguir llamándose buenas otras distintas–, sino que es la única buena sin más, la que está “categóricamente” exigida (Hua XXVII, p. 35).

Husserl habla de un ideal que late *a priori*, lo cual da la idea de una constante, de una tensión imborrable. Esto no quiere decir, obviamente, que dicha idea se realice siempre de un modo perfecto y ni siquiera que cada uno pretenda realizarla en todo momento. Necesidad y contingencia se dan así cita de un modo muy peculiar. De hecho, ¿no es el abandono o la pérdida de dicho ideal –y la nostalgia e infelicidad correspondientes– lo que tantas veces nos vuelve a acercar a él? La forma ética de la vida se asoma de muchas formas en el horizonte práctico de nuestras acciones, pero no siempre alcanzamos la claridad y la decisión suficientes para dejarnos determinar por ella. De hecho, como el propio Husserl afirma en estas páginas,

el “yo verdadero”, el “yo mejor”, siempre está uno o dos pasos por delante. La dignidad nunca puede ser abrazada de un modo completo; lo que acontece, más bien, es el paso de lo indigno a lo que es menos indigno, como llega a decir con crudeza. Cuando se barrunta el ideal, se ha de reconocer que dicha vida ética es la vida categóricamente exigida, la única buena. La tensión por vivir según el ideal es normal porque se asienta en la constitución de la vida práctica, porque responde a las exigencias de la razón práctica. Otro asunto –específico de la historia de las ideas, del destino fáctico de las culturas– será el de comprender en qué medida la prosecución efectiva de dicho ideal se ha convertido en un factor normal o a-normal de nuestra vida colectiva. Por esta razón, el discurso acerca de la normalidad se desdobra según la concordancia (lo vivido o experimentado de un modo más o menos constante) y según la optimalidad (lo exigido estructuralmente, pero no necesariamente realizado). Sea como sea, las tradiciones que nos han afectado de un modo particular nos ofrecen una imagen del ideal práctico y del modo en que dicho ideal se ve efectivamente realizado en las personas que nos han acompañado desde el inicio de nuestra vida o que han sido especialmente significativas para nosotros. «Así llegamos a la exigencia de una comunidad *normal* (y por lo tanto del prójimo [*des Näheren*]), comunidad de personas que hacen experiencia de un modo normal, y de hombres que normalmente están de acuerdo en lo óptimo, mientras que los a-normales, si bien son a-normales, se fijan y deben fijarse en ellos; dicha comunidad permanece unida con normalidad gracias a la unidad de la tradición a través del paso de las generaciones» (Hua XXXIX, pp. 658-659).

§26. La hermenéutica y la fenomenología frente al problema de la facticidad

El último capítulo de esta segunda parte nos permitirá confrontar el planteamiento hermenéutico y el fenomenológico respecto del problema de la historia. ¿Qué inteligibilidad es posible en el seno de la historia? Ya sea que tratemos de la articulación práctica de la vida como de la meramente teórica, nos encontramos con algunos problemas que la reflexión hermenéutica ha puesto en primera plana: ¿es posible la unidad de la tradición a través del paso de las generaciones? ¿Es realmente posible comprender el pasado? ¿Qué dirá Husserl ante el desafío que el círculo hermenéutico o la fusión de horizontes gadameriana –momentos que subrayan de un modo crítico la imposibilidad de separar o concebir aisladamente el presente– suponen para la fenomenología? ¿Cómo es posible conjugar fenomenológicamente la normalidad y contingencia de la vida fáctica con las pretensiones de verdad (propias del ámbito teórico) y las de bien supremo o vida buena (propias del ámbito práctico)? Estas son

algunas de las cuestiones que queremos afrontar en las próximas páginas. Desde un punto de vista husserliano, los problemas que pueden aparecer en el intento de comprender el pasado ya emergen de un modo elemental en el intento de comprender el presente relativo a otras subjetividades. Así, la relación entre el mundo propio y el mundo ajeno, ya sea presente o pasado, tendrá que ser clarificado de un modo definitivo en los siguientes párrafos.

a) Husserl y la interpretación

La preeminencia que el “círculo hermenéutico” ha tenido en la historia de la filosofía contemporánea –por un lado– y las críticas dirigidas a la fenomenología desde la orilla de la hermenéutica –por otro– quizás hayan ayudado a desdibujar y cosificar las ideas de Husserl. Ciertamente, la cantidad de textos no publicados de este último y la complejidad de su pensamiento favorecieron una lectura parcial de la fenomenología, anclada fundamentalmente en el suelo de las *Investigaciones lógicas* y del primer volumen de *Ideas*. Según esta tendencia, se ha subrayado sobremedida la cientificidad que Husserl quiso imprimir a sus investigaciones a la luz de la filosofía cartesiana, obviando o pasando por alto en muchos casos la complejidad y riqueza de los análisis husserlianos de la conciencia intencional (pasividad, tiempo) y de la constitución del mundo de la vida (historia). Así, bien podría parecer que Husserl hubiera descuidado por completo el problema de la interpretación y su influencia decisiva en la experiencia de cada sujeto que hace experiencia del mundo y que filosofa a la sombra de determinadas corrientes y tradiciones. Con esto no queremos por supuesto eliminar el peso que Husserl dio al aspecto trascendental de la fenomenología. Todo lo contrario; en párrafos sucesivos veremos cómo Husserl y Heidegger se separan en puntos importantes respecto de la identificación de lo que Husserl denomina “subjetividad trascendental”. Sin embargo, antes de tratar este punto, afrontaremos el problema de la interpretación ya que aporta claves interesantes acerca del papel que la historia ocupa en la fenomenología. En contra de la opinión que afirma que para ésta la interpretación es sólo un problema secundario, propio de la actividad del juzgar, vemos en algunos textos cómo Husserl llegó a situar a la interpretación en un nivel antepredicativo. Ciertamente, interpretación no es aquí una articulación totalmente espontánea y libre, pero sí una posición del sujeto en cierta medida singular. Entre la singularidad de la vida intencional particular (y de lo que en ella acontece), y la forma de la experiencia, Husserl habla así de la interpretación:

En la nueva validez como validez de su sentido se presenta la antigua validez con su viejo sentido, el cual se superpone sobre el nuevo; y en esta identificación se forma el nuevo sentido como sentido con un contenido anticipatorio, y la anticipación, por su parte, se cumple más o menos perfectamente, y lo hace transformándose. Esto es “interpretación” [*Interpretation*], pero obviamente no una interpretación

arbitraria, sino que es la *articulación de una intencionalidad que se muestra de un modo evidente*. O más bien, tal despliegue es desde el principio interpretación, y todo análisis intencional, toda comprensión evidente de la conciencia que encuentra en la *descripción* su expresión, *es interpretación*; en toda su evidencia ella es interpretación evidente, la cual es legitimadora originariamente (Hua XXXIX, p. 2).

Desde luego, parece muy atrevido el uso que Husserl hace aquí del término “interpretación”. ¿Podemos justificarlo de algún modo? La razón, a nuestro entender, es la siguiente: a diferencia del empirismo o del realismo ingenuo, la conciencia tiene para Husserl un papel decisivo en el conocimiento; ni es una superficie o *tabula rasa* en la que los datos sensibles dejan su huella generando la imagen del mundo, ni tampoco una mera ventana que nos abre a una realidad independiente de la conciencia y del modo en que se ofrece a la misma. Los meros datos sensibles no tienen por sí mismos la capacidad de generar experiencia; a su vez, las cosas a las que supuestamente se abre la conciencia no son precisamente *cosas* preparadas esperando ser conocidas. Sólo en la experiencia emerge el mundo gracias a las operaciones constitutivas de sentido propias de la conciencia, dirá Husserl. Así como todo no procede de la realidad afectante, tampoco todo procede *de* la conciencia. ¿Por qué es posible hablar de interpretación? Porque la experiencia o el conocimiento del mundo, por básico que sea, por muchos automatismos que esconda, no es un proceso mecánico. Ciertamente, hay leyes propias de la pasividad, pero el sentido actual del mundo (el pleno noema, podríamos decir con la terminología de *Ideas I*) exige y necesita la posición del sujeto, sus anticipaciones y recuerdos concretos. El sentido del mundo se puede reconducir a la realidad juzgada o percibida, siempre que no prescindamos del juicio o de la percepción que mientan la cosa y la mientan de un modo particular: «hay que tener en cuenta que hay una esfera pre-temática de *pasividad originaria*, como una *pre-constitución de conexiones de sentido*, de tal manera que “*lo que es*”, *lo objetivo*, [...] *es el título que sólo tiene sentido en razón de actos originariamente fundadores*» (Hua XXXIX, p. 3). El sentido de mi percepción actual esconde multitud de “datos” que no están dados actualmente en “carne y hueso” y que sin embargo convergen para ofrecerme el sentido total y congruente de mi experiencia actual.

Por otra parte, muchos de estos procesos y síntesis acontecen pasivamente. La anticipación, como acabamos de leer, no es obra de la actividad del juicio ni de la reflexión. Una vez que un sentido se ha asentado en la conciencia (quizás gracias a una experiencia fugaz), independientemente del contenido manifestado, éste se relaciona asociativamente con la situación o el objeto revelado: «el niño que ya ve cosas comprende por primera vez, por ejemplo, el sentido y el fin de unas tijeras, y en adelante verá sin más, a primera vista, las tijeras como tales; pero naturalmente no lo hace mediante una reproducción explícita, ni

comparando, ni llevando a cabo una inferencia»⁶⁰ (Hua I, p. 141). ¿Cómo y con qué reglas se despiertan los tipos, la forma típica de lo experimentado? A través de la asociación⁶¹. Cuando aprehendemos un entero árbol ante la mera visión de una parte (quizás un muro nos impida abarcarlo por completo), en un primer vistazo, antes de una reflexión temática sobre lo visto, anticipamos que las ramas que podemos ver se prolongan más allá de lo que podemos verificar con la vista. Lo interesante es entender que esta interpretación [*Auslegung*] nos viene dada –por así decir– gracias a síntesis asociativas de la pasividad. «Todo lo que nos afecta, si lo aprehendemos como un objeto, es interpretado desde el principio como algo determinado; no como algo fundamentalmente determinable, sino como algo ya determinado. Esta determinación tiene el sentido del ser-conocido-desde el principio»⁶². Lo dice Husserl con sus palabras: «La formación de sentido originaria ha generado una formación de sentido habitual de un modo vivo y gracias a la actividad de aprehender, conservar, aprehender repetidamente e interpretar [*auslegen*]. Datos semejantes se unen pasiva y asociativamente a pluralidades en una transformación que se repite pasivamente en la semejanza y que avanza de nuevo asociativamente, constituyendo una unidad en el curso» (Hua XXXIX, p. 431). La percepción, así pues, desborda el sentido de lo dado sensiblemente [*reell*] (lo que vemos sensiblemente de las ramas) para integrarlo de un modo coherente y ordenado dentro de una *interpretación* más amplia que “explica” y comprende lo ofrecido sensiblemente en el presente (las ramas que vemos son ramas de un árbol –que no vemos–).

Que nuestras “interpretaciones” acerca de determinadas situaciones estén o no equivocadas es algo totalmente indiferente para nuestra discusión. Es más, el hecho de que toda percepción implique el riesgo del error (debido a la inadecuación), es un signo de la fuerza que la interpretación cobra en el planteamiento fenomenológico. Este último no está interesado primariamente en la verdad de los estados de cosas analizados, sino en la conexión trepidante entre el presente y lo anticipado, entre lo sensible y la interpretación que la conciencia hace de ello. Además, no hemos de olvidar que toda interpretación está mediada o afectada por múltiples factores, en ocasiones imperceptibles: prejuicios, decisiones, intereses o estados anímicos inciden en nuestras interpretaciones de modos muy distintos. Efectivamente, toda interpretación se puede ver envuelta en un modo normal de afrontar las circunstancias que no es necesariamente el modo mejor u óptimo. Así, en toda percepción y experiencia

⁶⁰ Cfr. Hua I, p. 141: «Apperzeption ist kein Schluss, kein Denktakt. [...] So birgt jede Alltagserfahrung eine analogisierende Übertragung eines ursprünglich gestifteten gegenständlichen Sinnes auf den neuen Fall, in seiner antizipierenden Auffassung des Gegenstandes als den ähnlichen Sinnes».

⁶¹ Cfr. D. LOHMAR, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, op. cit., p. 146: «¿Cómo son despertados los tipos, a partir de la sensibilidad o de otros factores? ¿A partir de qué y según qué reglas son llamados en causa? De un modo general se puede responder así: a través de la asociación».

⁶² D. LOHMAR, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, op. cit., p. 120.

luchan sin cesar dos perspectivas propias de la normalidad: la concordancia y la optimalidad, esto es, lo constituido en experiencias anteriores y la idea de que lo constituido puede ser revisado, contemplado con más atención, indagado con más cuidado, etc.

¿Por qué hemos hecho esta disquisición acerca de la interpretación? Es evidente que la interpretación, así entendida, no es sólo un estrato de sentido ligado a la crítica, a la literatura o al pensamiento teórico, sino que opera desde los estratos más elementales, contingentes e históricos de la vida de conciencia. La interpretación actual del mundo depende necesariamente de un recorrido previo que abraza no sólo datos sensibles, sino también consideraciones morales, valoraciones, juicios, etc. Se hace evidente así cómo para Husserl la experiencia presente del mundo no tiene nada que ver con una aproximación neutra o puramente objetivista al mismo.

b) Heidegger y la interpretación

Heidegger afirma algo análogo: «La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado» (SZ, p. 150). Es conocida la reflexión heideggeriana de la interpretación en el §32 de *Ser y tiempo*: «en la interpretación el comprender no se convierte en otra cosa, sino que llega a ser él mismo» (SZ, p. 148); «la interpretación no consiste en tomar conocimiento de lo comprendido, sino en la elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender» (SZ, p. 148); «la articulación de lo comprendido en el acercamiento interpretante del ente en la forma de “algo en cuanto algo” es *previa* al enunciado temático acerca de él» (SZ, p. 149); «la interpretación se funda siempre en *una manera previa de ver* [*Vorsicht*] que “recorta” lo dado en el haber previo [*Vorbabe*] hacia una determinada interpretabilidad» (SZ, p. 150); «la interpretación se ha decidido siempre, definitiva o provisionalmente, por una determinada conceptualidad; ella se funda en *una manera de entender previa* [*Vorgriff*]. La interpretación de algo en cuanto algo está esencialmente fundada en el haber previo, en la manera previa de ver y en la manera de entender previa» (SZ, p. 150).

Finalmente, Heidegger se pregunta lo siguiente: «si la interpretación debe moverse ya siempre en lo comprendido y nutrirse de ello, ¿cómo podrá producir resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo si la comprensión presupuesta se basa, por otra parte, en el conocimiento ordinario del hombre y del mundo?» (SZ, p. 152). Frente a la circularidad lógica [*circulus vitiosus*], Heidegger propone entrar adecuadamente en el círculo. No hay que salir de él, sino adentrarse en él con precaución. «Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquiera de conocimientos, sino que es la expresión de la estructura existencial de prioridad del Dasein mismo» (SZ, p. 153). Si comparáramos la concepción

heideggeriana y husserliana acerca de la interpretación, ¿cuáles serían nuestras conclusiones? Ambas descripciones dan cuenta de la historicidad del Dasein —por un lado— y de la conciencia —por otro. En este sentido, creemos que no hay diferencias esenciales entre lo expuesto por uno y por otro. Hay interpretación si hay comprender, ya que éste último no se limita a registrar datos externos, sino que los acoge, los pone en relación con determinadas situaciones, usos, recuerdos, etc.

El mundo ya interpretado de una determinada manera (*Vorbabe*, *Vorsicht*, *Vorgriff*) domina sobre el presente de conciencia pero no lo hace de un modo absoluto ya que futuras experiencias o nuevas disposiciones de ánimo pueden favorecer o posibilitar nuevas interpretaciones, no necesariamente en concordancia con las efectuadas en el pasado. A pesar de ello, respecto de la vida histórica parece imposible salir del círculo en la medida en que todas las posibilidades abiertas por la interpretación se fundan ya en un haber previo, en un ver previo y en un entender previo. Para Heidegger, tanto el *Auslegen* como el *Aussage*, en tanto que formas derivadas del *Verstehen*, ya se realizan desde siempre en un contexto significativo, es decir, en el espacio de sentido abierto por el Dasein. Por esta razón, están predeterminados según un modo particular de tener los entes (*Vorbabe*), un modo particular de dirigir la mirada (*Vorsicht*) y un aparato conceptual en el que se despliega la expresión de sus significados (*Vorgriff*). El modo previo de tener los entes propio del *Auslegen* será el del *Zuhanden*, esto es, aquel que los aprehende como utilizables (*Zeug*). Correlativamente, su modo de mirar será un habérselas práctico-operativo con el mundo (*Umsehen*). En el paso del nivel pre-categorial (el del *Auslegen*) al categorial del enunciado (*Aussage*), las dimensiones propias del *Vor-* sufren una modificación: el *zuhanden* pasa en el *Aussage* a ser *Vorhanden* y el *Umsehen* a ser *Hinsehen*. A partir de esta situación previa se interpreta el presente y emergen las posibilidades del futuro en consonancia con ella.

En términos husserlianos, podríamos decir que la normalidad abarcaría todos estos sentidos del comprender interpretante: tanto la vida práctica como la vida teórica en sus distintos pliegues (desatención, atención temática, mundo circundante, ciencia, etc.) delinean un sentido que se arraiga como sensibilidad secundaria, como ya vimos en la primera parte. La normalidad es pues un ámbito de interpretación, un ámbito determinado por una experiencia o conocimiento previos que alumbran nuevas posibilidades cognoscitivas y prácticas. ¿Cómo se articula así en uno y otro autor la pasividad con la actividad? ¿Coincide fundamentalmente la reflexión de Husserl acerca de la normalidad con el *Vorbabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff* heideggerianos relativos al *Auslegen* y *Aussagen*? En un cierto sentido sí. Si atendemos al modo de ser en el mundo, a la vida histórica, la vida de conciencia se despliega necesariamente bajo

la sombra de la historia previa que posibilita interpretaciones. Para ambos autores, y sin entrar en otras conocidas discusiones y perspectivas, toda experiencia mundana pone ya de manifiesto una situación previa (precomprensión en Heidegger), una interpretación normal, podría decir Husserl.

c) La hermenéutica y la historia

Respecto del ser histórico y del problema de la interpretación histórica, Gadamer –al hilo de Heidegger– insiste en el aspecto límite y fronterizo de la historia, la cual nos arraiga y da una dirección, ilumina a la vez que oscurece. La hermenéutica gadameriana ha insistido en la imposibilidad de aferrar algo así como el todo de lo investigado, como si detrás de las interpretaciones se escondiera el en-sí a la espera de ser desvelado de un momento a otro: «Tampoco puede llevarse a cabo por completo la iluminación de esta situación, la reflexión total sobre la historia efectual; pero esta inacababilidad no es defecto de la reflexión, sino que está en la esencia misma del ser histórico que somos. *Ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*»⁶³. Evidentemente, junto a la inabarcabilidad de lo histórico descansa la permanente posibilidad de la alteración, del oscurecimiento: «Nos hallamos bajo los efectos de esta historia efectual. Ella es la que determina por adelantado lo que nos va a parecer cuestionable y objeto de investigación, y normalmente olvidamos la mitad de lo que es real, más aún, olvidamos toda la verdad de este fenómeno cada vez que tomamos el fenómeno inmediato como toda la verdad»⁶⁴.

Como es sabido, el concepto gadameriano de *Wirkungsgeschichte* da voz al entrelazamiento efectivo que toda interpretación vive con la historia, la cual le propone temas y motivos que influyen permanentemente en ella orientando y, en ocasiones, desviando. «La comprensión del horizonte del presente cambia a medida que hace frente a la alteridad del pasado, y el horizonte distante, que está presente en la forma de la tradición, se modifica con la progresiva comprensión de ésta»⁶⁵. La historia efectual, su concreto realizarse, depende de la tradición en la medida en que se inserta necesariamente en ella y, al mismo tiempo, transforma dicha tradición así como le ha sido comunicada. En realidad habría que decir que la misma aceptación de una cierta tradición ya supone una unidad particularísima entre los intereses particulares y el modo en que dicha tradición es acogida. El fruto final es una simbiosis en la que se hace difícil entender qué elementos son los propiamente originales y cuáles no lo son. Ramón Rodríguez expresa del siguiente modo cómo la hermenéutica piensa la relación con el

⁶³ H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 2003, p. 372.

⁶⁴ Ivi, p. 371.

⁶⁵ R. RODRÍGUEZ, *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid 2010, p. 41.

pasado: «El sentido de un producto histórico nunca es indiferente a quien se acerca a él. Esa no-indiferencia inicial es lo que, a mi entender, quiere subrayar la experiencia hermenéutica: la comprensión empieza con esa implicación mutua de objeto y sujeto que no puede ser descrita con los cánones de la investigación objetiva»⁶⁶. Ahora bien, la no-indiferencia marcada inevitablemente por el carácter particular de toda experiencia, que se realiza en un horizonte de intereses, afectos, fines, etc. no supone necesariamente el carácter manipulador o deformante de lo conocido, carácter este último que desde una cierta hermenéutica se ha pensado no sólo como una posibilidad entre otras, sino como una nota siempre presente en todo conocimiento. Recordemos las palabras de Rorty que ya citamos en la introducción: hay que «“romper la costra de la convención” (Dewey), impidiendo que el hombre se engañe a sí mismo con la idea de que se conoce a sí mismo o que conoce alguna otra cosa, como no sea bajo descripciones opcionales»⁶⁷. Ciertamente, para Gadamer, la subjetividad deforma lo conocido: «En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante»⁶⁸. Sin embargo, esto no quiere decir que la labor crítica sea imposible o totalmente infecunda. En la investigación se pueden reconocer y superar algunos prejuicios mantenidos previamente. Lo que la crítica no puede hacer, eso sí, es arrancarnos de todo prejuicio, ya que en definitiva «*los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser*»⁶⁹. Notamos, por lo tanto, lo delgada que es la línea que separa el reconocimiento del mero límite del conocimiento realizado en la historia (por un lado) del límite entendido como objeción, como deformación (por otro). Quizás en algún caso el primero pueda llevar al segundo, pero ¿ha de ser necesariamente así? ¿Cómo es posible —por otra parte— afirmar que el conocimiento deforma lo conocido si no es en virtud de una claridad elemental que nos permite señalar dónde hay deformación y respecto de qué? Evidentemente, hay que distinguir el problema de los prejuicios del de la interpretación en tanto que núcleo esencial de la comprensión. Para Gadamer, la lucha contra los prejuicios debe ser librada en todo momento, si bien no siempre se puede discernir claramente acerca de qué prejuicios impiden caminar y cuáles permiten avanzar. En el tiempo, efectivamente, emergerán de una forma u otra si y sólo si la pregunta —a modo de conversación, dialéctica— se mantiene viva. Es esta una condición inevitable del comprender: abrir posibilidades, mantenerlas abiertas, perseguir la congruencia de lo

⁶⁶ Ivi, 179.

⁶⁷ Cfr. R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, op. cit., p. 342.

⁶⁸ H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, op. cit., p. 344.

⁶⁹ Ivi, p. 344.

interpretado. Si desaparece la congruencia, el camino ha de ser rehecho para volver a afrontarlo con renovadas fuerzas. Sin embargo, más allá de la aparición y análisis de determinados prejuicios, la hermenéutica gadameriana ha subrayado con firmeza un aspecto previo y mucho más importante: el entrelazamiento entre interpretación y comprensión. Por supuesto, esta unidad también llama en causa a la posibilidad de asumir determinados prejuicios, pero creemos que la unidad entre interpretación y comprensión es un problema mucho más amplio, ya que es posible huir de determinados prejuicios pero es imposible saltarse la estructura interpretativa de la comprensión: «La interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino que comprender es siempre interpretar, y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión»⁷⁰.

El concepto de “fusión de horizontes” expresa bien la opinión de Gadamer respecto de la imposibilidad de distinguir de un modo perfecto entre pasado y futuro, entre intención de un autor y la comprensión de la misma: «El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos “horizontes para sí mismos”*»⁷¹. Frente al romanticismo y a la escuela histórica, tanto Gadamer como Heidegger subrayan hasta qué punto la comprensión del pasado no es una suerte de reproducción, de re-actualización en el presente de lo que aconteció en el pasado. Toda comprensión es una producción en la medida en que todo y partes se confunden y median en *mi* comprensión. No hay algo así como una comprensión perfecta de una parte, sino que esta última influye de modos insospechados en la comprensión al mismo tiempo que otros motivos e influencias determinan la orientación y el curso de la propia interpretación. «La fusión tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición; pues en ella lo viejo y lo nuevo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida, sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos»⁷². De este modo, la interpretación de un texto, de un autor o de una obra, exactamente igual que la interpretación de un problema cualquiera, no se puede realizar desde una “supra-posición”, desde un punto ajeno a la historia: «en realidad no existe un punto exterior a la historia desde el cual pudiera pensarse la identidad de un problema en el cambio de los intentos históricos de resolverlo»⁷³. La misma comprensión es un acontecer y en cuanto tal arrastra elementos e influencias insondables. Si la misma comprensión es un acontecer no existe la pretendida barrera entre lo acontecido o lo pensado (por un lado) y la interpretación o comprensión que se hace de ello (por otro). El momento de la historia

⁷⁰ Ivi, p. 378.

⁷¹ Ivi, pp. 376-377.

⁷² Ivi, p. 377.

⁷³ Ivi, p. 454.

efectual [*Wirkungsgeschichte*] coincide precisamente con este acontecer de la comprensión. De este modo, la asunción de tradiciones no tiene nada que ver con el conocimiento de algo objetivo, sino con «un imperceptible ir transformándose al paso de la misma tradición»⁷⁴. No hay que olvidar lo que ya hemos dicho: a pesar de que la historia efectual sea propiamente la forma de la experiencia, el modo elemental de toda experiencia, la situación hermenéutica y la labor crítica nos pueden permitir cribar determinados prejuicios y obtener el «horizonte correcto para las cuestiones que se nos plantean cara a la tradición»⁷⁵.

¿Cuál es la crítica que Gadamer efectúa contra Husserl en el marco de la *Wirkungsgeschichte*? En primer lugar, Gadamer no cree que sea la subjetividad la que piensa la historia, sino que es ésta misma la que piensa a través de la subjetividad: «*El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación»⁷⁶. Esto no lo dice expresamente contra Husserl, pero es evidente que la referencia a una subjetividad que comprende nos reporta un eco de resonancia husserliana. Por otra parte, ya de un modo explícito, acusa a Husserl de anteponer una teoría a otra teoría, crítica que ya Heidegger había realizado con dureza. Ambos autores vienen a decir que lo considerado por Husserl como *constituyente* no es más que algo *constituido*. Husserl pretende reconducir el mundo de las ciencias a un mundo más originario pero este supuesto mundo es ya el fruto de una idealización. En efecto, a ojos de Gadamer, la subjetividad trascendental es una nueva idealización y no un terreno originario⁷⁷. En tercer lugar, Gadamer es totalmente reacio a afirmar que las ciencias del espíritu pueden alcanzar un “objeto idéntico”⁷⁸. Para Husserl, no sólo es que puedan, sino que la tarea fundamental de las ciencias del espíritu consiste en alcanzar, aferrar y describir lo idéntico dentro de lo variable conforme a criterios de evidencia racionales. Al igual que en la matemática, Husserl cree que el método de la filosofía ha de lograr el mismo grado de universalidad y claridad a partir de la variación eidética. Desde este punto de vista, es muy pertinente la apreciación de Ramón Rodríguez: «Hay que decir, en honor a la verdad, que Gadamer no utiliza la palabra evidencia [*Evidenz, Einsicht*], con toda la carga filosófica que lleva

⁷⁴ Ivi, p. 350. Véase también R. RODRÍGUEZ, *Hermenéutica y subjetividad*, op. cit., p. 191: «Es igualmente acertado el que, merced a la fusión de horizontes de la *Wirkungsgeschichte*, haya una continuidad fundamental entre la cosa del texto de la tradición y nuestra situación, continuidad que permite tanto nuestro reconocimiento de ella como su capacidad de interpelarnos, de decirnos algo».

⁷⁵ H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, op. cit., 373.

⁷⁶ Ivi, p. 360

⁷⁷ Cfr. Ivi, p. 422.

⁷⁸ Cfr. Ivi, p. 353: «Evidentemente en las ciencias del espíritu no puede hablarse de un “objeto idéntico” de la investigación, del mismo modo que en las ciencias de la naturaleza, donde la investigación va penetrando cada vez más profundamente en ella».

consigo, sino la más coloquial de lo *Einleuchtende*, que indica lo convincente, lo que salta a la vista»⁷⁹.

Finalmente, es inevitable hablar del lenguaje. Para Gadamer, así como expone en la última parte de *Verdad y método*, «esta fusión de horizontes que tiene lugar en la comprensión es el rendimiento genuino del lenguaje»⁸⁰. Para Husserl, no vamos a negarlo, el lenguaje tiene una función mucho más limitada y secundaria. Es la conciencia la que interpreta y comprende; el lenguaje es vehículo e implica una posibilidad de reactualizar los contenidos que se comunican pero nunca es él mismo la articulación genuina de la comprensión. Todos estos factores que conforman la crítica gadameriana –implícita o explícitamente– a Husserl pueden entenderse desde dos puntos de vista. El primero haría referencia a la dinámica de la comprensión del mundo histórico; el segundo, vinculado con el primero, se referiría a la capacidad de la filosofía a penetrar en dichas dinámicas a partir del ser histórico. La crítica de Gadamer parece tocar ambos puntos, pero en nuestra opinión no es tan decisivo el primero como el segundo. Como hemos dicho, también Husserl indagó sin miedo los vericuetos de la interpretación histórica. Sin embargo, esto sí es verdad, el ser histórico nunca fue tan definitorio para él como para ensombrear o difuminar la tarea filosófico-histórica, la que alumbra la misma dinámica de la historia sin dejar de atender a la constitución trascendental. Sea como sea, también la hermenéutica ha de afrontar una tensión difícil de soportar: «la teoría de la experiencia hermenéutica es evidentemente reflexiva, en el sentido de que supone una vuelta del comprender sobre sí mismo y sus condiciones, pero tiene ante sí el problema de hacer compatible el carácter universal de la estructura histórico-finita de la comprensión con el hecho de que llegar a una conciencia de esta estructura no la libera, como conciencia refleja, de eso mismo que ella hace visible»⁸¹.

La hermenéutica ha subrayado la dificultad inherente a todo intento de comprender de un modo congruente el pasado. Mejor dicho, la congruencia es posible pero al fin y al cabo es congruencia entretejida desde el presente; y como el presente está tan imbricado en el pasado y el pasado en el presente, el supuesto viaje de un presente a un pasado cerrado se torna imposible y ficticio. Efectivamente, la hermenéutica lucha entre el deseo de comprender el pasado y el reconocimiento de que dicha comprensión es imposible o, al menos, imposible en la forma de una repetición o reproducción, lo cual no sólo supone un límite en la comprensión del pasado, sino también, como el propio Gadamer ha explicado, en la posibilidad de

⁷⁹ R. RODRÍGUEZ, *Hermenéutica y subjetividad*, op. cit., p. 192.

⁸⁰ H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, op. cit., p. 456.

⁸¹ R. RODRÍGUEZ, *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid 2004, p. 126.

identificar estructuras u “objetos idénticos” en el ámbito de las ciencias del espíritu, lo cual obviamente arrastra graves consecuencias para el destino de la propia filosofía.

d) «La historia es el gran hecho del ser absoluto»

Después de haber contado con algunas críticas procedentes de Heidegger y de la hermenéutica, en este párrafo vamos a intentar exponer la propuesta husserliana en sus caracteres distintivos y aclarar en qué sentido Husserl acepta la historia dentro de sus propios planteamientos trascendentales. Es difícil hablar del problema de la historia en Husserl y no traer a colación esta definición tan radical y oscura a la vez: «*la historia es el gran hecho del ser absoluto*» (Hua VIII, p. 506). Propiamente no es una definición de la historia. Como veremos, ésta se puede entender en muchos sentidos. Más bien, Husserl quiere indicar algo del “ser absoluto”, del terreno subjetivo no sometido a relatividad. Habrá que entender entonces cómo se relaciona la historia con dicho absoluto. Lembeck señala las dos posibles interpretaciones a las que el genitivo (el gran hecho *del ser absoluto*) se deja someter. En un caso, se trata de genitivo posesivo, en otro, del genitivo de identificación⁸². Si fuera lo primero, entenderíamos la historia como aquello que es para el ser absoluto, aquella realidad o conjunto de realidades que se ofrecen a la conciencia en la forma de la historia o como historia: la conciencia tiene ante sí historia, pero ella misma no es historia. En el segundo caso, el peso del genitivo se inclina del lado del sustantivo: la historia no es meramente aquello que es dado a la conciencia, sino que la conciencia es ella misma histórica. ¿Tendríamos que decir pues que la conciencia es historia? ¿No es esta una afirmación más cercana a Heidegger que al planteamiento trascendental husserliano? Desde luego, la facticidad de la subjetividad trascendental no es, como ya hemos dicho, análoga a la facticidad mundana. Por esta razón no tendría sentido decir que la conciencia es histórica en el mismo sentido en que lo es un objeto cualquiera del mundo. En realidad, lo que Husserl afirma es que si tiene algún sentido hablar de la historicidad del mundo –de sus cambios y devenir considerados desde el presente– es sólo gracias a una historicidad más radical, que no es objetiva, sino objetivante. «La génesis intencional es la determinación esencial más formal de la vida de conciencia en tanto que ser absoluto. El ser absoluto es ser-genético. El *qué* de esta génesis es el hecho sin-fundamento y, por ello, el hecho fenomenológicamente infundado del ser absoluto. Por ello, se podría decir que la génesis es el gran hecho del ser absoluto»⁸³. Esta génesis no es historia en sentido explícito. Por esta razón, cuando Husserl habla de la historicidad del yo, utiliza las comillas para distinguirla del sentido mundano de la historia (historia de los hechos). La historicidad

⁸² Cfr. K.-H. LEMBECK, *Gegenstand Geschichte*, op. cit. p. 233.

⁸³ Ivi, p. 236.

trascendental se convierte así en un sinónimo de “génesis”, cuyo sentido se ve completado o clarificado con las imágenes que evocan las palabras alemanas *geschichtlichkeit* o *Geschichte*: imágenes de estratificación y sedimentación. En otra expresión mucho más radical Husserl llega a decir que «lo absoluto no es más que la absoluta temporalización» (Hua XV, p. 670). Creemos que tocamos aquí uno de los puntos en los que Husserl y Heidegger se separan. Algo así como la “absoluta temporalización” sería para Heidegger una expresión vacía de sentido ya que para él el tiempo no existe con independencia de los contenidos, con independencia de determinados acontecimientos. La conciencia originaria del tiempo husserliana es encarnada existencialmente en el pensamiento de Heidegger. Este último conserva fundamentalmente el esquema “retención-presente-protención” pero lo lee en clave existencial: el presente del Dasein es presente proyectante de sus propias posibilidades (está delante de sí –futuro– desde siempre en un mundo –pasado– volcado a los entes que se encuentran en él –presente–).

Husserl, antes que subrayar el carácter existencial de la conciencia, pone el acento en su transcurrir constante: las raíces de la subjetividad pura ya son históricas, al menos en el sentido de una forma históricamente elemental, esto es, como transcurrir. A esta historia elemental Husserl la llama *innere Historie*, historia interna que, en definitiva, es condición de posibilidad de la historia en el sentido habitual, el de la individualidad activa y el de la intersubjetividad, el de la cultura y el de las tradiciones. Si la historia de los hechos tiene un sentido, sólo lo puede tener en virtud de la historia interna, sobre el fundamento del “a priori histórico universal” (Cfr. Hua VI, p. 386). Más adelante examinaremos este concepto ligado al de la historia interna: «La “historia habitual de los hechos”, que encuentra su objeto en la historia mundana, está a su vez fundamentada en esta forma de la historicidad a la que Husserl llama “historia interna” [*Innere Historie*], como el “a priori histórico universal”»⁸⁴.

Así es como Husserl funda la historia de los hechos, la historia de los acontecimientos, en la forma histórica de la subjetividad, la cual no incluye en un primer momento la historia empírica y concreta de mi yo⁸⁵. También ésta –mi forma de ser, los cambios de mi personalidad, los recuerdos referidos a mi propio cuerpo, etc.– depende de la estructura trascendental del yo. El a priori de la subjetividad trascendental es entonces el a priori gracias al cual todo ser es concebido según una historia y un devenir. Con las reflexiones en torno a la historicidad trascendental Husserl se opone al objetivismo histórico subrayando la dependencia radical de toda historia fáctica respecto de la historicidad y devenir de la conciencia. Alguien podrá objetar que Husserl en pocas ocasiones habla de la historia en

⁸⁴ K.-H. LEMBECK, *Gegenstand Geschichte*, op. cit., p. 65.

⁸⁵ Cfr. Hua VI, p. 381 (nota 1): «Die historische Welt ist freilich zunächst vorgegeben als gesellschaftlich-geschichtliche Welt. Aber geschichtlich ist sie nur durch die innere Geschichtlichkeit jeder einzelnen Person, und der als einzelne in ihrer inneren Geschichtlichkeit mit der anderer vergemeinschafteten Personen».

sentido global, la historia fáctica dentro de la que estamos insertados, aquella que nos proporciona la inteligibilidad de nuestro presente. En realidad, el presente del mundo preñado de la vida, es un presente histórico: personal pero histórico, también en un sentido muy amplio. Husserl se refiere a él como el presente posterior a la guerra, el presente en el que las naciones protagonizan tales y tales acontecimientos, etc. La amplitud de este presente, sin embargo, sólo tiene un sentido desde el presente de la subjetividad, que no sólo ha sido protagonista de los acontecimientos de la historia en actos pasados, sino que además debe sostenerlos en el presente inmediato; debe saberse en relación con su tiempo histórico, dentro de una familia, dentro de un pueblo, una nación, etc. Esta relación entre lo macro y lo micro es sostenida –así lo piensa Husserl– por la *innere Historie* y, como veremos a continuación, por el a priori de la historia.

La posible objeción que puede salirnos al paso en este punto es la siguiente: ¿cómo es posible que el mundo y las unidades de sentido constituidas históricamente dependan de la subjetividad trascendental, la cual parece desentenderse de la historia empírica? La estructura de la subjetividad, que no es cambiante en lo que tiene de nuclear, no puede confundirse con las circunstancias o contenidos concretos que emergen en la experiencia. Dicha constitución es histórica, en el sentido de que ocurre en un “momento del tiempo” y abraza aspectos manifestados o intuitos en circunstancias particulares. Del mismo modo, cabe hablar de una historia de la subjetividad como cuando hablamos de la propia personalidad, rasgos del carácter, acontecimientos vinculados a mi infancia, etc.

Cuando Husserl dice que es la subjetividad trascendental la que constituye quiere poner de relieve la estructura de la misma, la cual, efectivamente, opera con datos históricos sin que ella misma –en tanto que estructura– sea histórica, cambiante o parte de la historia. Sin embargo, en lo que tiene de realización, es inevitablemente histórica, única, fáctica. Unas líneas más arriba hemos hablado de la facticidad. La facticidad del mundo remite a la subjetividad, la cual ella misma es un *factum*. ¿Pero no es un *factum* propiamente personal e histórico, lleno de todos aquellos contenidos que ella misma ha aprehendido? Husserl diría que todos estos contenidos (todos aquellos que delimitan e indican quiénes somos: lugar de nacimiento, padres, situaciones vividas, etc.) hablan más bien de una historia empírica, que es propiamente una historia constituida y, en una cierta medida, variable y contingente.

Las estructuras formales de la subjetividad no son históricas porque sean variables; son históricas, más bien, porque se realizan, porque advienen en el tiempo; la aprehensión de este ordenador, por ejemplo, así como se me da en este momento es parte de la historia, es una aprehensión única e irrepetible. Forman parte de la historia los actos particulares por los cuales

veo ahora un ordenador o escucho el ventilador del mismo, así como los contenidos de dichos actos. Efectivamente, la aprehensión de *este* ordenador (así exactamente como se da) exige una historia empírica: concretamente la mía. Nadie puede ocupar mi lugar, aunque otras muchas personas podrían utilizar mi ordenador tal y como lo hago yo. También ellos exigen una historia gracias a la cual están familiarizados con aparatos semejantes, saben usarlos, etc. ¿Cómo podría revelarse algo con sentido, cómo podría haber historia, si no es en la unidad de una historia que es capaz gracias al recuerdo de comprender lo vivido a la luz de un pasado? Si decimos por ejemplo “esta camisa me recuerda a esta otra” ¿no es acaso una conciencia meramente empírica la que actualiza dos simples hechos? ¿No tendríamos que decir entonces que la constitución de este ordenador depende enteramente de hechos y acontecimientos históricos? En un cierto sentido sí. Sí, porque, efectivamente, no basta una pura conciencia para conocer qué es un ordenador. Se exige precisamente una serie de conocimientos y experiencias. Sin embargo, lo que Husserl quiere señalar es que tales conocimientos y experiencias habrían sido imposibles, serían imposibles, sin una estructura muy definida, la cual está constantemente abierta a la historia sin que ella misma cambie como cambian los objetos de la historia. La facticidad de la aprehensión es sólo posible, podríamos decir, gracias a determinadas formas de la conciencia: percepción, recuerdo, rememoración, etc., las cuales se asientan a su vez en las leyes más elementales de la conciencia trascendental: tiempo y asociación.

El párrafo 24 de *Ideen II* está dedicado precisamente a este asunto, a la “variabilidad del yo puro”: «Podemos ver con intelección evidente en qué sentido el yo puro cambia en el cambio de sus actos. Es cambiante en sus actuaciones; en sus actividades y pasividades, en su estar atraído y estar repelido, etc. Pero estos cambios no lo cambian a él mismo. Más bien, él es en sí inmutable» (Hua IV, p. 104). Como se ve, Husserl insiste en salvar la forma universal de la experiencia, la universalidad y necesidad de las estructuras de la subjetividad trascendental. En la última parte discutiremos cuáles son sus límites (qué rasgos son constitutivos de la misma) y hasta qué punto podemos considerar sólo un núcleo temporal independiente de la vida personal y otras caracterizaciones de la propia vida subjetiva. En cualquier caso, la conclusión de Husserl es que la relación entre la estructura de la subjetividad (que no cambia) y el contenido (cambiante) no es de ningún modo imposible. Hemos discutido en cierta medida cuáles son algunas de las diferencias entre el Dasein heideggeriano y la subjetividad trascendental para poner de manifiesto que, no obstante todas las discusiones posibles, las descripciones acerca de la subjetividad trascendental no tienen otro objetivo que el de clarificar el ser-en-el mundo, dicho en términos heideggerianos, es decir, clarificar cómo

es posible que se constituya un mundo, cómo es posible que la subjetividad se tenga a sí misma en el mundo. Todas las descripciones que hemos hecho hasta ahora acerca del papel de la normalidad en la constitución del mundo ponen de manifiesto la necesidad de aceptar contemporáneamente la contingencia del mundo y su forma universal. Ciertamente, no podemos negar que desde siempre estamos en el mundo. Y, sin embargo, también hemos de reconocer la precariedad del mismo. Cuando hablemos de la infancia, de la vida animal o de la locura, se entenderá mejor cuál es el sentido de esta “precariedad”, que es otra forma de denominar la unidad excepcional que ha de darse entre subjetividad trascendental y un curso complejísimo de experiencias. El fruto de esta unidad será el mundo, el cual se deja investigar a la luz de las anteriores. Con lo dicho no queremos cerrar el debate entre Husserl y Heidegger. Nos gustaría, más bien, orientarlo en la dirección de los problemas que nos parecen más graves y urgentes.

e) El a priori de la historia y la historia

En general la atención de Husserl acerca de lo fáctico suele desviarse en pos del eidos que se desgaja de lo meramente particular: «Partimos de ejemplos de cosas cualesquiera, de la experiencia fáctica, pero consideramos irrelevante la facticidad y la dejamos fuera de juego; practicamos la variación en la fantasía con los ejemplos señalados, y esablecemos la conciencia de la libre variación y el horizonte de las variantes alcanzadas» (Hua IX, p. 322). No es ninguna sorpresa que el método fenomenológico se alimente en gran medida de la variación eidética, la cual se sirve de los casos particulares para alcanzar una ley general de la cual los primeros son meros ejemplos. Más allá de las dificultades que implica esta relación siempre abismal y trepidante entre lo particular y lo universal, el problema de la facticidad puede dar lugar a otra serie de reflexiones, más cercanas en principio a la sensibilidad hermenéutica. Dicho planteamiento podría expresarse del siguiente modo (lo haremos mostrando las dos caras de una misma moneda): el problema de la apodicticidad y su arraigo en la experiencia es en definitiva una forma práctica y, por lo tanto, histórica de la filosofía. Que dicha articulación o que la preocupación por la apodicticidad sea el problema decisivo del filosofar es en definitiva una dirección que Husserl asume acríticamente. Esta perspectiva es al fin y al cabo (esta es la otra cara de la moneda de la crítica hermenéutica) la consecuencia necesaria de un planteamiento más radical: el círculo hermenéutico, esto es, la conciencia de que toda interpretación, todo saber y toda experiencia, se realizan ya en el ámbito de una interpretación previa. No es posible salir de la historia en pos de la tan ansiada apodicticidad. El presente nos conduce a otras *historias*, a otras interpretaciones y visiones del mundo que definen y delinear

la facticidad del mundo –su carácter irremediabilmente histórico– impidiendo superarla. El *factum* dirige nuestras reflexiones, nos hunde en otros *facta*. Esta perspectiva propiamente hermenéutica determinará a su vez de un modo radical la tarea propia de la filosofía. Así pues, nos topamos con dos problemas que se entrelazan y confunden: el sentido de la historia y los caminos que ésta delinea (caminos insondables –desde el punto de vista de la hermenéutica– cuya inaferrabilidad e incumplimiento definitivo revelan la estructura del ser mismo), y el sentido propio de la filosofía.

¿Cuál ha de ser la relación entre el filosofar y la comprensión de dicho a priori? Desde luego, no basta con decir acríticamente que la filosofía es capaz de descubrir determinadas estructuras esenciales de un modo apodíctico. Esta posibilidad es precisamente la que Husserl ha de esclarecer teniendo en cuenta la historicidad y contingencia de toda experiencia y conocimiento. «Cuando metódicamente y de un modo sistemático alcanzamos la comprensión del a priori de la historia, ¿no es ello mismo una facticidad de la historia?, ¿no presupone el a priori de la historia?» (Hua VI, p. 362). A renglón seguido él mismo presenta la objeción que Gadamer desarrollaría años después. ¿No está el a priori definido en definitiva por una historia?: «Se podrá objetar: ¡qué ingenuidad querer mostrar –y pretender haber mostrado– una validez absoluta supra-temporal después de haber adquirido muestras tan abundantes de la relatividad de lo histórico, de todas las percepciones mundanas adquiridas históricamente, comenzando por las de las comunidades “primitivas”!» (Hua VI, pp. 381-382). Según este pensamiento, nos tendríamos que convencer de la imposibilidad de alcanzar una suerte de a priori universal, el cual no respetaría los *a priori* particulares, las lógicas particulares, irreducibles a un pensamiento universalista que no hace sino extrapolar ilegítimamente conocimientos propios y modos de conocer particulares a la totalidad de las culturas.

Sin embargo, Husserl admite que según la convicción general, la geometría, por ejemplo, «con todas sus verdades, es válida en una generalidad incondicionada para todos los hombres, en todos los tiempos, para todos los pueblos» (Hua VI, p. 385). El problema, entonces, será justificar esta convicción general, asentarla sobre un horizonte universal. «Se nos ha mostrado con evidencia que toda constatación de un hecho histórico que tenga la pretensión de una objetividad incondicionada, presupone también este a priori invariable o absoluto» (Hua VI, p. 385). Este a priori es la condición para que tales conocimientos, históricos o científicos se extiendan y sean comprendidos. En esta misma línea prosigue Husserl: «La historia habitual de los acontecimientos en general [...] tiene un sentido general tal que sólo se puede fundamentar en esto que nosotros hemos llamado aquí historia interna y, por ello, en el fundamento del a priori histórico-universal» (Hua VI, p. 386). ¿Qué científico tiene la pretensión de establecer

verdades ligadas exclusivamente a su situación o a su contexto inmediato? Si así fuera, si un científico estableciera o desarrollara teorías determinadas esencialmente por el tiempo y a la contingencia de su tiempo, entonces «sus resultados tendrían un sentido de ser vinculado meramente a un tiempo; sólo podrían ser comprendidos por aquellos hombres que compartieran los mismos presupuestos fácticos de la comprensión» (Hua VI, p. 385).

En la crítica que nace de la tradición hermenéutica y que se ha aquilado en posiciones propiamente relativistas, se unen y confunden distintas opiniones acerca de la universalidad del conocimiento científico y de la validez de nuestros conocimientos. No veremos todas las combinaciones posibles; simplemente mostraremos algunas con el fin de clarificar la postura de Husserl al respecto.

1) La primera de ellas afirmaría la validez y universalidad de las ciencias pero negaría cualquier otro tipo de conocimiento universal. Esto es como decir: lo único que compartimos es un acceso espacio temporal al mundo. El resto de conocimientos culturales y espirituales se realizan en la más absoluta relatividad. Esta suerte de objetivismo descuida por completo dos aspectos. El primero, el origen de las mismas ciencias, las cuales emergen en el entramado de la historia, en el seno del mundo de la vida, diría Husserl. Si aceptamos el fruto, tenemos que aceptar el árbol. Si aceptamos la universalidad del conocimiento científico, estamos obligados a aceptar la universalidad de la experiencia que hace de fundamento para dicho conocimiento. El segundo aspecto que descuida, y que se desprende del punto anterior, es que la ciencia nunca es un sistema abstracto que pende en el vacío. Exige una comunicación (no científica), un lenguaje común, una comprensión de los problemas que nos asedian, una preferencia por unos métodos, una inteligencia en la aplicación, etc., problemas todos pre-científicos. Todo lo cual nos lleva a reconocer las enormes contradicciones en las que incurrimos si defendemos exclusivamente la universalidad de las ciencias.

2) La inmensurabilidad de las distintas culturas (esto es, la negación de las estructuras universales de experiencia) se pone de manifiesto de un modo patente en los estudios de antropología empírica. Las concepciones de la vida y del mundo e, incluso la estructura de la experiencia, de algunos pueblos, es totalmente diferente de la nuestra. Esta objeción tiene que sufrir otras tantas objeciones. En primer lugar, hemos de presuponer la universalidad y validez de nuestros estudios antropológicos, cosa que es bastante difícil de sostener si negamos la posibilidad de la universalidad de las estructuras de experiencia. Por otra parte, ¿cómo es posible verificar que las estructuras de experiencia de otros pueblos son totalmente ajenas si vivimos en una extrañeza absoluta respecto de ellos? Para hablar de otras culturas, ¿no es necesario reconocerlas como tales? ¿No es acaso necesario interactuar de algún modo con

ellos? Afirmar que son totalmente extraños implica tener la pretensión de ponerse en su lugar para concluir que su experiencia no es esencialmente la nuestra. ¿Pero cómo es posible ponerse en el lugar de alguien sin compartir una misma estructura de experiencia que funde la posibilidad de la empatía? La consecuencia del argumento es aplastante: el relativismo que afirma la incomensurabilidad de las realidades culturales, acepta o presupone un distanciamiento abstracto y radical respecto de los otros. Ahora bien, si aceptamos tal distancia, hemos de aceptar que los hombres de otros pueblos y culturas en nada se parecen a nosotros, lo cual es patentemente absurdo. Si a nosotros nos tomamos por hombres, ¿qué es lo que aprehendemos cuándo nos topamos con otras culturas?

Como dijimos en la segunda parte, el mundo pre-dado de la vida es un mundo en el que nos reconocemos con otros muchos hombres. En virtud de esta constitución que tiene en cuenta la realidad intersubjetiva, nos resulta inviable separarnos radicalmente de los otros, eso, si emergen en nuestro horizonte espacio temporal como cuerpos vivientes, esencialmente semejantes a nosotros. Con este argumento, no hemos explicado la necesidad de un solo mundo o una única estructura. Sí hemos querido mostrar que ninguna antropología o sociología puede cancelar la evidencia de lo que se muestra en el horizonte de nuestra experiencia fáctica.

La pretensión de Husserl, como ya hemos visto, es la de aprehender eidético-trascendentalmente las estructuras del mundo de la vida, estructuras que reposan (y este es un segundo grado y más radical de universalidad) en operaciones subjetivas o, como hemos dicho desde el principio, en el a priori de la historia, en la capacidad de la subjetividad para “sostener” intencionalmente el mundo entero, no porque lo haga en soledad, sino porque sólo desde ella es posible hablar de intersubjetividad y de un mundo común.

¿Hasta qué punto podemos decir que el a priori que Husserl señala es verdaderamente un a priori universal y que los pueblos ajenos no viven lógicas particulares? ¿Hasta dónde se puede llegar en la identificación de lo que es necesariamente universal? En el segundo apéndice de la *Crisis* Husserl pone de relieve los nuevos caminos que la fenomenología trascendental afronta, asentados, eso sí, sobre la capacidad humana de verdad y reflexión que «ilumina principalmente un nuevo estilo de la pregunta filosófica y un nuevo método del trabajo filosófico» (Hua VI, p. 363). La filosofía, en cualquier caso, es aquí el problema, debe convertirse en problema para el filósofo (cfr. Hua VI, p. 364). Se convierte en problema en la medida en que porta la pretensión de comprender el presente desde el seno de determinadas circunstancias históricas sin limitarse a ellas, sin depender en último término de ellas. «En la medida en que afrontemos, como hemos hecho en este escrito, una investigación profunda

que rebasa la historia de los hechos habituales, espero una escasa receptividad por parte del historicismo que en gran medida y de modos distintos es predominante; esto se debe especialmente a que nuestra investigación, como la expresión “a priori” indica, se sirve de una evidencia, realmente apodíctica, que va más allá de toda facticidad histórica» (Hua VI, p. 381). Husserl presenta así sin dobleces la objeción historicista al mismo tiempo que ofrece los rasgos del “apriorismo” criticado por la primera.

Tenemos sólo dos posibilidades. O bien los conocimientos científicos y las distintas creaciones culturales son últimamente inexplicables, reconducibles sólo al contexto particular dentro del cual han nacido (afirmación que implica, como hemos visto, otras muchas dificultades), o bien es posible reconducirlos a un terreno común de experiencia. Podemos llamarlo mundo, teniendo en cuenta que para Husserl también el mundo es reconducible a un conjunto de operaciones subjetivas. Independientemente de que nuestros conocimientos científicos o presuntamente científicos estén equivocados, la cuestión es si pueden ser interrogados y cuestionados acerca de su origen, al menos en su forma general. Husserl cree que es posible mostrar –pone el ejemplo de la geometría– hasta qué punto las idealizaciones de las ciencias dependen de las estructuras del mundo de la vida, sin las cuales sería imposible concebir, desarrollar o mejorar las ciencias. Todas nuestras idealizaciones, todas y cada una de nuestras ciencias, son posibles gracias a un fundamento de experiencia, gracias a una experiencia intencional por la cual nos sabemos en un mundo espacio-temporal, un mundo en el que es posible valorar, imaginar, crear, variar eidéticamente, criticar, fundamentar, etc., capacidades estas arraigadas en la vida personal y racional.

La actividad científica necesita todas estas capacidades. ¿Cómo sería posible la geometría, por ejemplo, sin ellas? Que alguien se equivoque haciendo geometría o que otros impedimentos eventuales nos puedan detener o confundir, nada tiene que ver con la posibilidad de pensar un fundamento universal de las ciencias, fundamento gracias al cual las ciencias pueden crecer y progresar, comunicarse y corregirse. Que lo afrontado e investigado pueda ser aprehendido como esencialmente comprensible por todos se justifica por el hecho de que nos reconocemos (nos constituimos así) parte de la misma humanidad y “parte” del mismo mundo, esto es, co-constituyentes del mismo mundo, con las mismas posibilidades, las cuales se despliegan efectivamente con el resto y, por lo tanto, se presuponen en todas aquellas personas que todavía no he conocido.

Así pues, el a priori de la historia, obviamente, no es la historia. La historia fáctica exige a su vez este terreno de experiencia universal en el que el mundo, los modos de acceso a él (incluidos los rasgos racionales) se constituyen y verifican sin cesar. Se constituye así un

mundo espacio-temporal y un horizonte universal racional, gracias al cual los hombres nos comunicamos, nos entendemos, nos corregimos. Desde luego, para hacer ciencia, se exige que esta vida racional viva un despliegue óptimo, lo suficiente normal, como para no errar o caer inmediatamente en el desorden e incoherencia. No presuponemos que culturas ajenas a la mía tengan o comprendan nuestra historia particular; no tienen por qué hacerlo, así como yo tampoco comprendo sus idiomas, sus modos de expresión, etc. Lo que sí comprendemos es que tales tradiciones exigen determinadas posibilidades intencionales. Si en virtud de ellas yo estoy arraigado ordenada y armónicamente en el mundo, algo análogo sucede con todos aquellos que así viven el mundo.

Respecto del protagonismo en sí que tiene la facticidad o el ser histórico para el pensamiento de Husserl, no hay ni que decir —aunque lo diremos para evitar equívocos indeseables— que la fenomenología en ningún momento carga con la pretensión de agotar, conocer exhaustivamente o desmenuzar todos los pliegues del ser histórico, cuyo saber es inagotable, como ha afirmado Gadamer. Las descripciones husserlianas acerca de la filosofía como tarea infinita subrayan con una firmeza indiscutible el aspecto necesariamente incompleto de la experiencia y del conocimiento —inevitablemente históricos, lo cual, desde la perspectiva fenomenológica, no es un obstáculo para comprender lo esencial en lo que siempre estamos, las condiciones necesarias de nuestros distintos accesos al mundo.

Curiosamente, la perspectiva gadameriana revela a este respecto afinidades importantes con la fenomenología, al menos, en la declaración de principios: «es tarea de la hermenéutica comprender este milagro de la comprensión, que no es una comunión misteriosa de las almas sino participación en un sentido comunitario»⁸⁶. Desde luego, Husserl se comprometería sin problemas con dicha afirmación. “El milagro de la comprensión”, en sentido fenomenológico, es la instalación inteligible en el mundo, en el conocimiento y en las ciencias. Ya hemos analizado algunas de las investigaciones husserlianas en torno al problema de la empatía y de la constitución intersubjetiva del mundo (mundo uno espacio-temporal, mundos propios, mundos ajenos, etc.). ¿No exponen éstos análisis precisamente la “participación en un sentido comunitario? «Tengo (en mi génesis de niño) un primer mundo que se presenta como mundo propio experimentado concordantemente, mi mundo nativo [*Heimwelt meiner Einheimischen*] [...]. ¿Cómo alcanzo, cómo puedo alcanzar una concordancia en ampliación constante?» (Hua XV, pp. 233-234). La concordancia, que se realiza a muy distintos niveles, exige la unidad de la subjetividad, lo que Husserl ha llamado “el a priori de la historia”, que no supone remontarse a un estrato pre-histórico, sino que implica el movimiento presente-histórico de la

⁸⁶ H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, op. cit., pp. 361-362.

subjetividad, el movimiento que posibilita a cada instante la comprensión del mundo histórico. Concluimos con el siguiente texto de Husserl, que expone perfectamente el sentido del a priori de la historia, el sentido de las conexiones intencionales que nos presentan mundo:

La pregunta acerca del mundo como mundo de la experiencia, afrontada eidéticamente, es la pregunta acerca de aquel a priori que se construye intuitivamente, la “condición de posibilidad” [...] de la que resulta y debe resultar en una conexión continua uno y el mismo mundo. Esto sería por tanto una ontología del mundo de la vida como mundo de la experiencia posible o, lo que es lo mismo, de un mundo que es un mundo humano y que para los hombres y las comunidades humanas correspondientes debe (y puede) ser constituido y reconocible *in infinitum* como el mismo mundo, a pesar de las correcciones subjetivas y comunitarias y de las mejoras complementarias. Esta ontología sería una antropología apriórica. Lo que en ella se puede determinar como mundo pensable, vale en una necesidad y generalidad incondicionadas como el sentido esencial invariable de este mundo y de un mundo en general y, por ello, como la forma esencial de toda facticidad posible (Hua XXXIX, p. 57).

f) Facticidad y orden

Si la experiencia tiene un orden, aunque sea de carácter histórico, este orden se dejará decir o mostrar de algún modo. ¿Es posible que la facticidad viva inmersa en el caos? A esta pregunta ya hemos empezado a responder al iluminar las estructuras concordantes de la experiencia, tanto de la experiencia subjetiva como de la intersubjetiva. El orden, como hemos visto, no es una idea que se impone arbitrariamente sobre los hechos. Así como el mundo físico nos revela ciertas leyes, también el darse de toda facticidad permite indagar otras leyes, las que posibilitan su propio revelarse. ¿Sería posible que la facticidad fuera verdaderamente caótica, incomprensible? «La estructura fáctica del mundo de experiencia natural no puede ser una estructura casual. No obstante, la *verdad* que vale en el sentido de la experiencia mundana natural, esto es, el *mundo verdadero* mismo en su sentido, conserva una *relación con la normalidad*» (Hua XXXIX, p. 655). La estructura no es casual pero la experiencia mundana, el mundo mismo, conserva una relación con la normalidad, un curso de experiencia que no tendría por qué advenir pero que, adviniendo, acontece con un orden. Toda facticidad conserva dentro de sí un orden, pero la facticidad misma tiene algo de irracional, como ya dijimos unas páginas más arriba. «*El inicio* de la afección y de la temporalización fluyente es casual. Podría haber comenzado antes» (Hua XXXIX, 473); siempre es posible modificarlo en la fantasía, concebirlo de otro modo, concebir que habría podido acontecer de otro modo. Esta variabilidad tiene algo de casual, si bien su variabilidad no es infinita. El siguiente texto de Husserl aclara perfectamente esta relación entre orden y casualidad:

No es una casualidad que se constituya un mundo, que en él se constituya a nivel práctico el yo como yo humano entre los hombres, animales y cosas que <pertenecen> a su mundo circundante. No obstante, la determinación individual de todo esto y del mundo mismo, permanece casual desde el

punto de vista de la constitución. *La dirección a un mundo está ya pre-indicada* y, tan pronto como adviene un inicio, emerge sin parar la apodicticidad relativa de un mundo que es único, individual y temporal (Hua XXXIX, p. 476).

En la última parte del trabajo tendremos ocasión de profundizar en el significado de esta apodicticidad relativa, la cual se refiere a la forma necesaria del mundo, que es individual, temporal, único. Toda facticidad, por principio, custodia dentro de sí un orden. El orden universal y concordante que se abre necesariamente a los *alter ego* es el mundo. El mundo, en tanto que horizonte de sentido, puede abrazar hechos inexplicables o discordantes, pero si hay mundo, habría que decir, hay una concordancia universal que se extiende infinitamente. La facticidad del mundo, en su concreción histórica, es casual, contingente y variable. Sin embargo, tanto la facticidad de la subjetividad como la del mundo muestran una pre-delineación necesaria, una forma que se escapa de la mera casualidad: «*La dirección a un mundo está ya pre-indicada*». Así, la facticidad del mundo y de la subjetividad adviene entre la necesidad y la casualidad; se mueve, por lo tanto, en un terreno intermedio, que es propiamente el de la normalidad. El mundo que es normal para nosotros sería imposible sin la variabilidad casual – por una parte– y sin el orden que sostiene toda contingencia –por otra. Mundo y subjetividad ponen de manifiesto un orden no-casual en lo que tiene de orden, y casual en lo que tiene de concreción.

Respecto del orden normal, es posible concebir variaciones del mismo, siempre dentro de un orden elemental. Ya vimos en el apartado del cuerpo qué quiere decir esta variabilidad. Los cinco sentidos vinculados al cuerpo, por ejemplo, manifiestan un orden que puede enriquecerse o debilitarse sin perjuicio definitivo del orden manifestado. De este modo, podríamos hablar de mundo fáctico y órdenes fácticos. No hay que confundir, eso sí, este sentido de normalidad con la normalidad (más concreta) que preserva de un modo ortológico el orden de cada estructura. Dos personas pueden gozar de las mismas estructuras sensibles, por ejemplo, y, sin embargo, una de ellas puede experimentar una deficiencia en el sentido de la vista.

Si el interés de Husserl parece decantarse por el *eidos* que es posible aprehender en la experiencia, si la facticidad es concebida como una puerta de ingreso a lo esencial, la articulación entre facticidad y fenomenología trascendental pone de manifiesto que la primera no es indiferente a Husserl porque ella misma alumbra órdenes que articulan de un modo coherente la mera contingencia, tipos esenciales y leyes de la conciencia. El *factum* del mundo no se desgaja mecánica o neutralmente de la pura subjetividad, pero, que el *factum* sea histórico no nos impide reconocer su orden, el horizonte de sentido que, si bien es imposible indagar de

un modo completo y cristalino respecto de su concreción y remisión a la vida pasada y venidera, se deja aprehender en sus rasgos elementales. Para Husserl, podemos decirlo, la facticidad de la existencia nunca se convierte en un laberinto, en una trama imposible de indagar. La filosofía, por ello, puede clarificar y distinguir aquello que se muestra unido en la experiencia.

TERCERA PARTE

LA NORMALIDAD Y SUS LÍMITES

CAPÍTULO PRIMERO

NORMALIDAD Y APODICTICIDAD

En esta tercera parte afrontamos el siguiente problema: dado el curso normal de experiencia, que parece dominar la vida del mundo y la vida de la subjetividad (en su efectivo despliegue), ¿cuáles son los límites de dicha articulación? ¿En qué medida cabe pensar órdenes radicalmente distintos respecto de mundo y subjetividad? (capítulo primero). Esta pregunta por los límites nos conducirá a su vez a indagar los límites de la propia fenomenología –en relación con la lógica y la ontología– y la normalidad o a-normalidad del método fenomenológico (capítulo segundo), los límites de la vida humana (capítulo tercero), y los límites del mundo de la vida en general (capítulo cuarto), lo cual nos permitirá cuestionarnos acerca de esas condiciones sin las cuales la vida y el mundo humanos no serían tales. Así, prolongando las investigaciones husserlianas, nos adentraremos en el problema del mal para comprender hasta qué punto es consistente el orden normal de experiencia, el cual sostiene en una unidad en apariencia imposible contingencia y necesidad.

§27. La apodicticidad del yo

a) La subjetividad trascendental y las distintas caracterizaciones del yo

Ya hemos comenzado a ver al peso que Husserl da al *factum*, centrando especialmente nuestras reflexiones en el problema de la subjetividad. Así, el discurso acerca del *factum* se desplegaba, como hemos visto, de dos modos fundamentales: por un lado, el *factum* de la subjetividad; por otro, el *factum* del mundo. La subjetividad trascendental también es un *factum*, pero de una naturaleza radicalmente distinta de la del *factum* mundano e, incluso, como veremos, de las posibilidades fácticas de la propia subjetividad.

Desde las *Investigaciones lógicas* Husserl subrayó con insistencia el carácter absoluto o apodíctico de la inmanencia. Es este el punto arquimedeo sobre el que se asienta su entera fenomenología y sus consideraciones acerca de la contingencia del mundo. La subjetividad goza así de un núcleo de experiencia indudable. En un manuscrito que forma parte de un

conjunto de escritos destinados a la elaboración definitiva de una obra sistemática a partir de las *Meditaciones cartesianas*, titulado “Estructura apodíctica de la subjetividad trascendental. El problema de la constitución trascendental del mundo a partir de la normalidad” (1930-1931), afirma lo siguiente:

Me encuentro en todo momento [*Ich finde mich vor*] siendo para mí apodícticamente, y siendo para mí en una estructura apodíctica para la cual debo decir: soy así y no puedo ser de otro modo; sería “impensable” para mí, es una *estructura invariante* que se cumple y debe cumplirse de algún modo con lo variable, lo casual y lo particular. [...] *La apodicticidad del Yo-soy no deja para la concreción de la estructura nada abierto; sólo permanece abierto el hecho de que lo pueda reconocer o no.* [...] *¿Hasta dónde alcanza la estructura definida determinada por la apodicticidad?* (Hua XV, pp. 150-151).

No es en absoluto fácil responder a la pregunta de Husserl. Y tampoco es fácil saber si él mismo realmente lo hizo, al menos, de un modo decidido y claro. De hecho, a renglón seguido se pregunta si dentro de dicha estructura apodíctica no hemos de incluir también el “ser sujeto para un mundo” y el “formar parte de una comunidad de sujetos trascendentales que constituyen comunitariamente el mundo”¹. Desde luego, en estas páginas, como en tantas otras de la obra de Husserl, se pone de manifiesto –por un lado– el intento de determinar una experiencia apodíctica del yo y –por otro lado– la extrema dificultad de tal ejercicio. Como bien indica Lembeck, el yo también ha de ser sometido a la reducción. La diferencia entre *Ideas I* y los textos posteriores es que si Husserl concibió en una primera instancia el yo puro como un mero polo vacío, su tendencia posterior fue la de ampliar dicha determinación². De este modo, no cabría una aprehensión del yo puro sin considerar un núcleo de vivencias y hábitos a través de los cuales se revela precisamente como un yo que constituye mundo³. En el manuscrito que acabamos de citar, esta ampliación de la esfera del yo puro se expresa del siguiente modo:

¹ Cfr. Hua XV, p. 151: «*Gehört dazu nicht mein Sein als Subjekt für eine Welt, geht das nicht in alle Selbstvariationen meines Ich, sofern sie reine Erdenklichkeiten sind, als Wesensallgemeines ein? Und beschliesst das nicht die Gemeinschaft der transzendentalen Subjekte als eine gemeinsame Welt konstituierende?*».

² En ocasiones Husserl se refiere a él de un modo muy restringido (como núcleo de la experiencia subjetiva –en la que la corriente de vivencias presente coincide con el yo puro aprehendido: «“El yo puro no es la persona”. Como el centro constitutivo “sin nombre” de toda intencionalidad (tanto activa como pasiva), es el residuo absolutamente idéntico de la reducción fenomenológica de conciencia» (K.-H. LEMBECK, *Gegenstand Geschichte*, op. cit., pp. 86-87). Más adelante, su caracterización será mucho más rica: «Las aquí llamadas determinaciones minimales (¡“sólo”!) “espontaneidad”, “receptividad” y “habitualidad” caracterizan, como ya hemos visto, al yo puro (cfr. Hua IV, p. 248)». Véase también Hua XV, p. 541 o Hua I, §§ 33-34. Es evidente en cualquier caso el esfuerzo de Husserl por comprender de un modo cabal la estructura elemental del yo.

³ K.-H. LEMBECK, *Gegenstand Geschichte*, op. cit., pp. 82-83: «Por consiguiente, la determinación del yo puro todavía debe ser ampliada; ya no es un mero polo de identidad y actos muertos y vacíos; es más bien, un yo (un centro) [*zentrierendes Ich*] de afecciones y acciones en las que actúa constituyendo activamente, por una parte, y, por otra, estando motivado de un modo pasivo» (cfr. Hua XI, p. 208; Hua I, p. 100ss.)».

Me varío según posibilidades eidéticas de mí mismo, yo, que soy hombre en el mundo; orientado trascendentalmente, permanecen en la variación sin variar los momentos esenciales de la estructura puramente psíquica, esto es, la persona y su vida de conciencia: en todo caso, es vida de la persona, con las estructuras de la pasividad y de la actividad, según la temporalidad inmanente y sus acontecimientos, según sus capacidades, habitualidades (Hua XV, p. 153).

¿En qué sentido la “persona” y su vida de conciencia es un hecho trascendental? A juzgar por otros muchos textos del propio Husserl una afirmación de este calibre conllevaría una suerte de *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, una confusión de distintos niveles. Lembeck no justifica este hecho pero explica a qué se puede deber esta impresión: «El concepto de “yo personal o espiritual” se presenta para la teoría de la constitución como una magnitud intermedia entre los conceptos de “yo trascendental” y “yo empírico”. La persona aparece como una determinación mediadora en la relación problemática entre la trascendentalidad y la facticidad»⁴. Sin embargo, lo que hay que comprender es precisamente el sentido de la subjetividad trascendental. Para ello, es importante notar que Husserl distinguió entre “subjetividad trascendental” y “yo personal”. Este último, según el planteamiento de *Ideas II*, se aprehendería propiamente en la llamada “actitud personalística” por la cual distinguimos la diferencia entre el hombre como realidad personal y el resto de realidades sometidas absolutamente a una causalidad material. La persona, desde este punto de vista, es tenida en cuenta como una realidad de carácter racional, responsable y libre, es decir, portadora de una causalidad motivacional⁵. La subjetividad trascendental, a diferencia de la realidad personal, no es considerada como una realidad constituida entre otras. A pesar de ello, parece que con el tiempo Husserl ensanchó la caracterización de la subjetividad trascendental, concibiendo la experiencia del “yo soy” en un nexo inseparable con un núcleo de afecciones y hábitos estrictamente personales. Aunque Husserl no cesa en el empeño de distinguir los aspectos meramente empíricos de los trascendentales⁶, no siempre es fácil saber dónde empiezan y dónde acaban unos y otros. El siguiente texto pone de manifiesto la estrecha unidad que Husserl concibe en los años 30 entre las determinaciones del “yo trascendental” y el “yo humano”.

Se ve que el yo humano puede identificarse con el trascendental, toda vez que lo trascendental ha sido tematizado: es el mismo polo, ahora en una apercepción que descansa en un universo trascendental. Algo parecido vale para los modos humanos de conciencia. Mi intencionalidad humana, mis

⁴ K.-H. LEMBECK, *Gegenstand Geschichte*, op. cit., p. 79.

⁵ Cfr. Ivi, p. 93: «El yo personal es “un principio de la racionalidad” (Hua XIV, p. 17)». También: «La estructura más profunda del yo personal-espiritual como “principio de la racionalidad”, está fundada en lo que Husserl indica como “causalidad motivacional” (Cfr. Hua IV, p. 216)».

⁶ Cfr. Ivi, p. 87: «Todo tipo de la experiencia mundana es una formación de esta vitalidad egológico-trascendental. Podemos clasificar de tal manera este yo personal (en un sentido amplio), que lo consideramos como algo idéntico a lo que Husserl indica por lo general bajo el título “yo trascendental”».

percepciones, sentimientos, querer, etc., son intencionalidad trascendental, la cual ha asumido una determinada aperccepción trascendental; en la unidad de la multiplicidad de aperccepciones particulares –las mías y las ajenas–, multiplicidad que es fluyente, actual y potencial, dicha intencionalidad es o puede ser, algo habitual estando ya dispuesta en todo lo que es mundano. Todas mis aperccepciones humanas, todas las que pertenecen al mundo como acontecimientos psíquicos, son aperccepciones trascendentalmente apercibidas, tienen –gracias a la aperccepción trascendental– el sentido de ser de lo psíquico. Son momentos de aperccepciones que pertenecen como momentos a una unidad de la aperccepción “yo como yo psíquico personal en la unidad de una vida psíquica que, viviendo, une todas las vivencias psíquicas de conciencia”. Este yo psíquico concreto (a cuya concreción pertenecen la vida de conciencia y sus habitualidades) es un momento de una concreción más alta y completa: es la vida psíquica [*die Beseelung*] de mi vida (Hua XV, p. 542).

Los diferentes tipos de “yo” (yo psíquico, yo espiritual, yo personal, etc.) que Husserl señala en distintas ocasiones no son sino caracterizaciones o concreciones que indican estructuras y niveles de la vida de la subjetividad trascendental. Esta última, podemos pensar, tiene un núcleo elemental que opera como sustento y elemento unificador de todas ellas⁷. Lo interesante es que en estos textos la determinación de la subjetividad trascendental colinda con el núcleo de experiencia “yo-hombre”, que no se presenta aquí –y esto es lo importante– como un conjunto de simples determinaciones empíricas, sino más bien como un ámbito trascendental, como un ámbito constituyente cuya forma o modo de acceso al mundo es personal. En este sentido, es interesante el uso del término “concreción”. Ya en las Meditaciones cartesianas, recordamos, concibió la mónada en términos de concreción absoluta (Véase § 33: *La concreción plena del yo como mónada y el problema de su propia constitución*). En los textos que hemos citado del volumen XV de la Husserliana se respira el mismo problema. Como dirá en el mismo manuscrito el yo psíquico concreto es un momento de una concreción todavía mayor y más completa⁸. En otros muchos manuscritos del volumen XXXIX, encontramos también esta misma perspectiva, por la cual Husserl concibe la apodicticidad del yo humano: «En la apodicticidad de mi ego está contenida la constitución mundana en este estilo» (Hua XXXIX, p. 55).

b) El *factum* de la subjetividad trascendental y sus posibilidades puras

Siguiendo este hilo, el “yo humano” puede ser considerado un problema de la constitución trascendental en la medida que es índice de un conjunto de posibilidades mundanas vinculadas a la subjetividad. Pero, si como dice Husserl, «la fenomenología eidética

⁷ Cfr. Hua XV, p. 288: «Aber es gibt nicht viele Ich nebeneinander, sondern es ist nur das eine transzendente *ego* und ein einziges Vermögens-Ich, das aber in sich zusammenhängend-einheitliche Vermögens-Ich enthalten kann, wie in der Weltstufe das relativ geschlossene wissenschaftliche Ich, Familien-Ich etc».

⁸ De hecho, para Husserl, la especificación del yo en términos psíquicos, se refiere primariamente a la realidad corporal: «Dieses konkrete seelische Ich (zu dessen Konkretion das Bewusstseinsleben und die Habitualitäten gehören) ist Moment der höheren, volleren Konkretion: es ist Beseelung meines Leibes» (Hua XV, p. 542).

investiga, pues, el *a priori* universal sin el cual no sería *concebible* un yo trascendental en general» (Hua I, p. 106), entonces el carácter humano del mundo y de la subjetividad no pueden coincidir con dicho *a priori* universal. «El *eidos* universal *ego trascendental en general* [...] encierra todas las posibles modalidades puras de mi ego fáctico y este mismo como posibilidad» (Hua I, pp. 105-106), lo cual significa que si bien el “yo humano” puede desplegar aspectos esenciales o determinados modos de vivir el mundo, sus determinaciones no se identifican con las de la subjetividad trascendental. De este modo, podríamos decir que la reflexión fenomenológica acerca de la subjetividad trascendental toca el problema del yo personal pero todavía le hace depender de una constitución más originaria mostrando que el “yo humano” es de alguna manera un estrato de la subjetividad trascendental⁹ pero no su núcleo más elemental¹⁰. Estos pasos los explica muy bien Husserl en los párrafos 34, 35 y 36 de las *Meditaciones*. En ellos se establece una clara diferencia entre el yo trascendental empírico –por una parte– y las indagaciones puramente eidéticas de toda subjetividad trascendental en general –por otra. El primero vendría a ser el todo de mi vida concreta, trascendentalmente considerada, esto es, mi mónada¹¹, que dispone de múltiples «formas primarias» que «pueden describirse» (Hua I, p. 113) y desarrollarse intencionalmente: percepción, retención, recuerdo, etc., los cuales pueden ser pensados según su *noesis* y *noema*. Estos tipos, que son fácticos, pueden ser descritos según su “necesidad esencial” o “conforme a la esencia” y ponen un juego una suerte de “significado empírico de las descripciones trascendentales”. Sin embargo, orientado eidéticamente, el *factum* de todos estos tipos pierde su connotación empírica para ser aprehendido según su carácter meramente posible: «hay que considerar todo *factum* como el mero ejemplo de una posibilidad pura» (Hua I, p. 105). En este sentido, hay que tenerlo en cuenta, la variación y la aprehensión eidética de dichas posibilidades nos confiere una «conciencia intuitiva y apodíctica de lo universal» (Hua I, p. 105), ya que el *eidos* no depende propiamente de ningún *factum* y menos todavía de una explicitación conceptual «en el sentido de significaciones verbales» (Hua I, p. 105).

Hay que distinguir estas investigaciones que indagan eidéticamente los diferentes tipos del *factum* de la subjetividad trascendental, de las propiamente trascendentales: «También

⁹ Cfr. Hua XV, p. 287: «Aber dieses primordiale Menschen-Ich, konkret verleiblichtes Ich oder verichlichter Leibkörper, ist selbst Einheit transzendentaler Konstitution, und somit kommen wir letztlich doch im Zurückfragen nach der konstitutiven Bildung des Seinssinnes Ich-Mensch auf die tiefste Scheidung: auf das transzendental-primordiale Ich seines strömenden transzendentalen Lebens –darin die Welt konstituierenden– und das Nicht-Ich, die Welt, einschliesslich des verleiblichten Ich. Aber kann man so scheiden?»

¹⁰ Cfr. Hua XV, p. 285: «Gehe ich von der Einheit leibliches Ich (Ich konkret als primordial reduzierter Mensch) zurück in das transzendente Konkretum, so finde ich die transzendente im transzendentalen Ichpol zentrierte strömende Konstitution, in der alles primordial-transzendental beschlossen ist».

¹¹ Cfr. Hua I, p. 103: «Jeder von uns, als cartesianisch Meditierender, wurde durch die Methode der phänomenologischen Reduktion auf sein transzendentales ego zurückgeführt, und natürlich mit seinem jeweiligen konkret-monadischen Gehalt als dieses faktische, als das eine und einzige absolute ego».

podríamos comenzar por concebir este ego en tanto que variado libremente, y plantear así desde un principio el problema del estudio esencial de la constitución de un *ego trascendental en general*» (Hua I, pp. 105-106). Es esta indagación trascendental la más elemental, la que habrá de iluminar las estructuras esenciales de la subjetividad trascendental. Así «el *factum* está referido a sus fundamentos racionales, a los fundamentos de su posibilidad pura, lo que le confiere científicamente un carácter lógico» (Hua I, p. 106).

En el intento de aprehender «el *a priori* universal que corresponde a un *ego* trascendental en cuanto tal» (Hua I, p. 108), esto es, en el intento de realizar una fenomenología trascendental, Husserl se da cuenta de que dicho *a priori* «encierra en sí una infinitud de formas, de tipos aprióricos de posibles actualidades y potencialidades de la vida, con los objetos constituibles en ella como realmente existentes» (Hua I, p. 108). Sin embargo, «no todos los distintos tipos posibles son *composibles* en un *ego* unitariamente posible» (Hua I, p. 108). Esta consideración nos devuelve al corazón de este capítulo, a la relación entre la apodicticidad y la concordancia, en tanto que ésta implica un orden normal, un orden que bien podría ser de otro modo y que siendo como es, exige una constitución bien determinada, tipificada esencialmente. Los ejemplos de Husserl nos indican en qué consiste esta *composibilidad*: la actividad científica, por ejemplo, nos habla de una dimensión racional que no puede desplegarse en la vida individual bajo cualesquiera condiciones. La vida infantil, a su vez, despliega un tipo distinto de vida intencional ajeno por completo a dicha actividad —en su nivel más alto—, al menos en su “conexión propia”. Esto quiere decir que la vida trascendental empírica se despliega conforme a factores, etapas y formas que son específicamente “normales”, precisamente en la medida en que dan lugar a tipos determinados, más o menos bien definidos. Esto se entiende bien con el ejemplo de la vida infantil y de la actividad científica: distintas circunstancias y tipologías exigen determinadas circunstancias y condiciones para realizarse como tales. Lo más importante es que la normalidad también ha de ser asignada a formas más elementales de la vida trascendental.

La multiplicidad de tipos posibles de vida intencional —aunque no son necesarios, ni particularmente, ni en su totalidad— no son en absoluto superfluos ni nos confunden o abandonan al caos. Todo lo contrario. Son más bien órdenes y actividades que, estando perfectamente arraigados en la concreción de la existencia (en este sentido son normales), dependen últimamente de la constitución de la subjetividad trascendental, de un orden apodíctico sin el cual dichos órdenes no tendrían sentido ni lugar¹². Es importante precisar un

¹² Cfr. Hua I, p. 107: «An die Stelle der eidetischen transzendentalen Phänomenologie tritt dann eine eidetische reine Seelenlehre, bezogen auf das Eidos Seele, deren eidetischer Horizont freilich unbefragt bleibt. Wurde er aber befragt werden, so wurde der Weg sich eröffnen zur Überwindung dieser Positivität, d.i. zur

aspecto relativo a la apodicticidad. En relación con nuestra existencia, cabe pensar muchos tipos, vinculados a capacidades, vocaciones o etapas distintas. Todos ellos, decimos, parecen tipos concretos del yo humano. Pero Husserl quiere ir todavía más allá, preguntándose hasta qué punto el yo humano es un tipo esencial al yo trascendental. Su posición parece indicar que, aunque el tipo “yo humano” esté bien definido y pueda ser aprehendido según una intuición eidética, y, como hemos dicho antes, según la evidencia apodíctica, no quiere esto decir que no sean posibles otros modos de ser y de tener un mundo, cuestión que se hará decisiva ante el problema límite de la a-normalidad –como consideraremos en capítulos sucesivos.

Aquí, es evidente, el discurso acerca de la normalidad cobra una gran importancia ya que el rostro efectivo de nuestro mundo o de la propia subjetividad no se puede explicar –como veremos– apelando exclusivamente al *a priori* universal de la subjetividad trascendental. La concreción de la mónada sería imposible sin su estructura elemental –por una parte– y sin el conjunto de hábitos, recuerdos, afecciones que efectivamente la componen en calidad de tipos esenciales –por otra. Decimos que la reflexión acerca de la apodicticidad del yo es limítrofe con la de la a-normalidad del mundo y de los distintos tipos de subjetividades, ya que sería posible pensar una conciencia mermada que no disponga de un modo consciente de sus recuerdos, de la presencia de los otros hombres, etc. Así, la vida personal emerge efectivamente como un conjunto de disposiciones, capacidades y posibilidades plenamente disponibles o, al menos, lo suficientemente disponibles como para entrelazarse con la vida de los otros y saberse en un mundo estable e histórico.

Husserl, por decirlo así, compatibiliza las descripciones acerca del mundo personal (arraigado en el yo humano) con los análisis acerca de la constitución trascendental, de la que depende toda constitución y forma mundana y subjetiva, incluida por tanto la de la vida personal. La vida personal tiene así su consistencia, su *a priori*, su forma definida que puede ser aprehendida eidéticamente¹³, pero, al mismo tiempo, necesita ser constituida y desplegada de un modo coherente. Aquí entrarían por tanto los últimos análisis acerca de la constitución trascendental: «Pero este yo-humano primordial, yo concretamente corporal o cuerpo viviente *yoízado* [*verichlichter*], es él mismo una unidad de la constitución trascendental. Por consiguiente, en la pregunta regresiva acerca de la formación constitutiva del sentido de ser yo-hombre

Überführung in die absolute Phänomenologie, die des transzendentalen ego, das eben keinen Horizont mehr hat, der es über seine transzendente Seinssphäre hinausführen, es also relativieren könnte».

¹³ Cfr. Hua XXXIX, p. 56: «Auch die Vorgegebenheit der vertrauten Welt erster Stufe ist Vorgegebenheit mannigfaltiger Möglichkeiten, aber die Vorzeichnung der Struktur ist äquivalent mit einem Apriori, das in seiner eidetischen Allgemeinheit die vielen unbestimmten Möglichkeiten als solche derselben Struktur –als im Horizont der Vorgegebenheit *vorgezeichnete*– und als eine notwendige Disjunktion befasst».

alcanzamos la distinción más profunda: el yo trascendental-primordial de su vida fluyente trascendental» (Hua XV, p. 287). Evidentemente, no es lo mismo constituir un objeto de la percepción, o ser conscientes del horizonte perceptivo, que “constituir” el propio cuerpo¹⁴. De hecho, la percepción llama en causa al cuerpo. Sin embargo, también el cuerpo y las vivencias del mismo –como vimos en la primera parte– deben integrarse en la corriente de conciencia de un modo ordenado. Veremos en adelante algunas de las condiciones subjetivas que han de ser conservadas para que la constitución del mundo espacio-temporal y del mundo personal advenga. Por ejemplo, algo tan aparentemente secundario, como es la vigilia –a diferencia del dormir– se exige para que la vivencia del cuerpo sea integrada en el todo del flujo de conciencia. Así se comprende el orden de la vida personal al mismo tiempo que su contingencia radical: la capacidad de recordar, sentir, sentirse, etc., debe –por decirlo así– acontecer para que el mundo se muestre en toda su riqueza, en la entera red de posibilidades que tiene actualmente para nosotros.

Como explicaremos en el capítulo segundo, la aprehensión de la vida personal se muestra apodícticamente, lo cual no quiere decir que lo haga adecuadamente. He aquí la tensión que quiere mantener Husserl: «“Yo” como el ser personal que abraza la infinita horizonticidad de sedimentaciones, habitualidades, deseos y tomas de posición pasivas, siempre está dado a nosotros de un modo esencialmente inadecuado –por ello, nuestra explicación del mismo es fallible. En cambio, el “yo” como polo de la reflexión está “dado” de un modo perfectamente adecuado, esto es, como el polo activo y el centro de los actos»¹⁵.

§28. La apodicticidad del mundo

a) La concordancia universal y la relativa apodicticidad del mundo

En el inicio de la segunda parte de nuestro trabajo (Intersubjetividad y normalidad) dedicamos algunas líneas a comprender la normalidad del mundo constituido. Recordamos que Husserl señalaba dos tipos de concordancia mundana: una universal (la constitución del mundo espacio-temporal) y una relativa, esto es, aquella que se realiza *dentro* del mundo o una vez que éste ya ha sido constituido como tal. Así, la concordancia universal sería una unidad concordante más radical que la que se pone de manifiesto en regiones ontológicas particulares

¹⁴ Cfr. Hua XV, p. 287: «Das Ursein ist das total strömende absolute Leben, in dem notwendig eine korrelative Synthesis waltet, die Synthesis, welche das Ich konstituiert (eine Konstitution, die einen total anderen Sinn hat als die in Stufen <geschehende> Weltkonstitution, die durch Erscheinungen leistet)».

¹⁵ J. HART, *The Person and the common Life*, Kluwer Academic Publishers (Phaenomeologica 126), Dordrecht/London/Boston 1992, p. 157.

u objetividades individuales. Todas ellas no emergen en un vacío ni se imponen aisladamente, sino que son aferradas necesariamente en un horizonte de órdenes concordantes más amplios: el mundo.

Y según la corrección tenemos una nueva concordancia universal de una donación evidente –un mundo que aparece unitariamente en la certeza de ser con las cosas múltiples en tanto que percibidas en la certeza (si bien siempre con horizontes presuntos) y desconocidas (si bien perceptibles) en el horizonte externo abierto. Esto afecta al entero pasado y a los horizontes del futuro. [...] Es un hecho: un mundo, un mundo objetivamente temporal (espacio-temporal), es y ha sido experimentado concordantemente, y es anticipado en experiencias vivientes futuras según un futuro evidente presuntamente venidero (Hua XXXIX, pp. 232-233).

Es interesante el uso de la expresión *universale Einstimmigkeit* que Husserl utiliza varias veces a lo largo de estos manuscritos. El mundo no aparece como un destello ni se presenta más o menos caóticamente. Todo lo contrario. La concordancia universal es un sistema de esperas cumplidas de un modo estable y continuo, sistema que se refiere de un modo concordante a un espacio y tiempo objetivos. El pasado, futuro y presente, así como la situación espacial, nos ofrecen una continuidad de apareceres por encima de discordancias parciales o eventuales. ¿En qué medida, podríamos preguntarnos, esta concordancia universal es necesaria? ¿No es el mundo, más bien, un hecho contingente capaz de mostrar un rostro totalmente diferente e incluso llegar a desaparecer? ¿No es posible acaso pensar una subjetividad sin mundo? Será así urgente comprender –y el pensamiento de Husserl no siempre es sistemático al respecto– en qué medida el orden universal puede ser anulado, aniquilado o corregido esencialmente. ¿En qué sentido el mundo –entendido como la unidad concordante elemental– es, podríamos decir, un orden necesario? En los textos dedicados al mundo pre-dado de la vida, recogidos en el volumen XXXIX de la Husserliana y, en concreto en el apartado IV del mismo: *La apodicticidad del mundo y los estados mundanos apodícticos “mi cuerpo” y “este hombre”*, encontramos muchas descripciones acerca del mundo y de la posibilidad o no de considerarlo apodícticamente, esto es, de un modo necesario.

Por un lado, Husserl afirma que el mundo es relativo y casual respecto de su forma o determinación individual [*individuelle Bestimmtheit*] pero que el mundo, en su forma elemental única, temporal e individual goza de una “relativa apodicticidad” [*relative Apodiktizität*]¹⁶. Por otro lado, ciertamente, no es imposible pensar una corrección o una modificación de dicho orden. ¿Estamos abocados entonces a vivir y a creer en un mundo esencialmente inestable, es decir, un mundo que de la noche a la mañana puede confirmar lo inexacto o equivocado de

¹⁶ Ya citamos el siguiente texto: «Die Richtung auf eine Welt ist schon allgemeinst vorgezeichnet und dann, sowie ein Anfang genommen ist, immerzu die relative Apodiktizität einer einzigen, individuellen, zeiträumlich seienden begründet» (Cfr. Hua XXXIX, p. 476).

nuestras aproximaciones a él? Cuando hablamos de la corrección del mundo, es importante fijar la siguiente distinción: no es lo mismo dudar del mundo en su totalidad (concordancia universal) que dudar de algún aspecto o ente mundano (concordancia relativa): «*Que toda cosa particular pueda ponerse en duda no es equivalente con que la totalidad del mundo se pueda poner en duda*. La relatividad constante de la validez de mi mundo relativa a todos los seres particulares mundanos y a los seres que son así no puede abolir la validez del ser de mi mundo» (Hua XXXIX, p. 256). Sin duda esta afirmación de Husserl (el texto está fechado en 1937, por lo tanto, pocos meses antes de su muerte) es llamativa y, hasta cierto punto, contradictoria con las posibilidades que él mismo había considerado en *Ideas I* en torno a la posibilidad de la aniquilación del mundo.

En el primer capítulo de la segunda parte ya vimos cómo el mundo constituido intersubjetivamente, el mundo espacio-temporal depende de una constitución normal. ¿Cómo es posible entonces que un mundo constituido normalmente goce de la apodicticidad relativa que Husserl quiere concederle? Si el mundo espacio-temporal es un mundo constituido y, por lo tanto, constituido normalmente, depende esencialmente de la vida inmanente sin que se pueda desgajar de ella. El mundo espacio-temporal, como todo objeto constituido, no es una parte real [*reell*] de la conciencia, sino que ha de ser aprehendido en el flujo de la conciencia. Tampoco, ya lo dijimos, es un mero objeto intencional ya que se despliega en la forma del horizonte (horizonte que se deja ver espacio-temporalmente). El mundo espacio-temporal se abre perceptivamente ante nosotros pero exige no pocos actos intencionales para constituirse como tal, como el mundo que es único para todos, en el que todos vivimos, en el que todos podrían vivir, etc.

Husserl dice precisamente de este mundo que es imposible ponerlo en duda. ¿Podemos comprometernos verdaderamente con este juicio? Para comprender el sentido de esta imposibilidad todavía tenemos que desarrollar y matizar algunos puntos importantes. «Naturalmente, una discordancia total no es posible: si todavía ha de ser posible un discurso a partir de una comunicación, si los hombres están ahí para otros hombres, entonces deben saberse en relación a uno y al mismo mundo» (Hua XXXIX, p. 657). Retomando la terminología que empleamos en el apartado relativo a los sistemas concordantes (ortológicos vs. heterológicos) sabemos que, por supuesto, cabe pensar un sistema heterológico, caótico, en el que nada de lo esperado se cumpla. Si estas discordancias se extendieran de un modo insospechado, es obvio que difícilmente cabría hablar de mundo. ¿Cómo sería posible hacerlo ante una falta absoluta de asiento, ya se trate de nuestro propio sistema como de los contenidos del mundo? Es importante subrayar que una falta de concordancia se puede

explicar –al menos en un principio– apelando bien al propio cuerpo o sistema de concordancias, o bien a sucesos inesperados mundanos. Independientemente de cómo se restablezca finalmente la concordancia, entendemos que una falta absoluta de ella nos privaría inevitablemente de la capacidad de aprehender mundo. ¿Cómo podríamos aprehender un mundo espacio-temporal si estamos incapacitados para reconocer cualquier tipo de consistencia espacio-temporal? Ante un caos de sensaciones –debidas a la discordancia del propio sistema o bien a la inestabilidad de lo que afecta–, en un sistema totalmente heterológico, nos veríamos incapacitados para reconocer una sola unidad mundana estable. Si nuestra situación fuera ésta, sería imposible la constitución de algo idéntico, como también sería imposible cualquier intento de comunicación. Lo mismo podríamos decir de la muerte¹⁷ o de todas aquellas enfermedades que, *vistas desde fuera*, someten al enfermo a transformaciones radicales. Desde la perspectiva de la tercera persona, sin embargo, cabe decir que ninguno de esos cambios introduce en apariencia una concordancia más perfecta, sino todo lo contrario.

b) ¿Es posible que haya varios mundos?

Que se introduzca o que se “sufra” un nuevo orden (o desorden) no quiere decir necesariamente que se niegue *la validez del sistema* concordante precedente. Es más, para que un sistema pudiera corregir en algún respecto el sistema anterior sería preciso que existiera ya una continuidad concordante entre uno y otro, y que el segundo se arraigara de alguna manera en el primero, pero esto no haría sino confirmar la permanencia elemental del mismo. Si, en cambio, no existiera dicha unidad elemental, no podríamos saber en qué sentido el segundo sistema corrige al primero, es decir, no tendríamos razones suficientes para afirmar la pretendida corrección total. El mismo problema emerge cuando se concibe la posibilidad de dos mundos concordantes opuestos entre sí. Ante todas estas sugerencias, Husserl insiste en negar todo abismo posible entre dos mundos cualesquiera:

¿Es concebible (para mí, que lo digo, y, partiendo de mí, para cualquier ser concebible que pueda decirlo) que coexistan dos o más *pluralidades separadas de mónadas*, esto es, pluralidades que *no están en relación*? ¿Es concebible que cada una de ellas constituyera un mundo propio y, por lo tanto, dos mundos separados *ad infinitum*, dos espacios y tiempos infinitos? Evidentemente, más que algo concebible, es un puro absurdo (Hua I, pp. 166-167).

¹⁷ Cfr. Hua XIV, p. 69: «Der normale biophysische Leib kann verschiedentlich anomal werden, dann treten anomale Erscheinungen ein. Und schliesslich gibt es eine Anomalie, die das biophysische Individuum zerstört, den biophysischen Tod, in dem der Leib aufhört wirklich Leib zu sein und überhaupt ein Seelenleben zu repräsentieren».

En este sugerente párrafo (§60) de las *Meditaciones* Husserl distingue –siguiendo a Leibniz– entre el mero concebir una posibilidad y su efectiva composibilidad. Es posible, por ejemplo, pensar múltiples variaciones del yo (contradictorias entre sí), pero «cada una de ellas es suprimida por cada una de las otras y por el ego que yo efectivamente soy. Es un sistema de imposibilidad a priori» (Hua I, pp. 167-168). Del mismo modo, es posible pensar mundos monádicos ajenos entre sí, pero dicha posibilidad es vacía, esto es, imposible. En la medida en que quepa imaginar tales mundos, ya se realiza automáticamente una unidad entre ellos. Es esto lo que conduce a Husserl a afirmar que «puede existir sólo un mundo objetivo, sólo un tiempo objetivo, sólo un espacio objetivo, sólo una naturaleza objetiva. Es más, esta naturaleza *debe* existir, si hay en mí alguna estructura que abraza la co-existencia de otras mónadas» (Hua I, p. 167). Ciertamente no es necesario que mundos ajenos, interestelares o meramente animales sean actuales. Pero, si cabe pensar en ellos, aunque sea como meras posibilidades, entonces es necesario afirmar su vínculo posible con nuestro mundo: «sus mundos, sin embargo, son mundos de horizontes abiertos; sólo que, de hecho y de un modo casual, no son explorables» (Hua I, p. 167).

En estos textos de la famosa quinta meditación cartesiana Husserl vincula la constitución del espacio y tiempo objetivos a la aprehensión de otras mónadas o a la posibilidad de dicha aprehensión. Esto es como decir que si hay otros *alter ego* dentro de nuestro horizonte mundano entonces hay un mundo único; si hay un mundo único es porque hay algún *alter ego* o puede haberlo. Si pensamos en un mundo, éste está inevitablemente abierto a la posibilidad de las subjetividades ajenas. En definitiva, desde este punto de vista, la aprehensión de los otros no es un factor secundario sino inevitablemente presente en la constitución del mundo espacio-temporal. De la horizontalidad del mundo se desprende la posibilidad de los otros; de la aprehensión de los otros, se desprende la horizontalidad del mundo. Los otros, en su efectivo presentarse, no hacen otra cosa que referirse al mismo mundo al que nosotros nos referimos, ampliando y actualizando los horizontes abiertos del mismo. A su vez, la apercepción mundana “horizónica” (el carácter horizontal de mi mundo) no hace sino abrir la posibilidad de entrar en relación con los otros que son como yo. Evidentemente, primordialidad e intersubjetividad conforman en la obra de Husserl una tensión difícil de anular y difícil de comprender. Si algo se puede entender, eso sí, es la mutua dependencia y colaboración en un mundo único. Zahavi se expresa al respecto del siguiente modo: «a priori, mi intencionalidad es dependiente de lo que Husserl llama “intersubjetividad abierta”»¹⁸. Para mostrar el sentido de esta dependencia cita el siguiente texto: «Cada manifestación de la que

¹⁸ D. ZAHAVI, “Husserl’s Intersubjective Transformation of Transcendental Philosophy”, en D. WELTON (Ed.), *The new Husserl: a critical reader*, op. cit., p. 239.

dispongo es desde el principio miembro de un ámbito abiertamente infinito, aunque no explícitamente realizado, de un ámbito de posibles manifestaciones de lo mismo. *La subjetividad de estos fenómenos es la intersubjetividad abierta*» (Hua XIV, p. 289).

Por esto se entiende que «la falta absoluta de concordancia sea imposible, al menos si es posible la comunicación». Si aconteciera un desorden radical, difícilmente podríamos hablar de mundo, al menos de un mundo lo suficientemente concordante como para ser un mundo abierto horizontalmente y, por lo tanto, estructuralmente abierto a otros. Si como dice Husserl, no cabe pensar en dos mundos totalmente diferentes, no cabe tampoco pensar el paso de uno a otro. «Todas las posibilidades pensables del mundo, todas las variaciones que lo transforman en un mundo posible y pensable, presuponen el *factum* [*das Factum*]; las posibilidades pensables son desde el principio posibilidades de un mundo, posibilidades de mi ego, de un yo que vive desde siempre la mundaneidad [*Weltlichkeit*], esto es, que tiene un mundo (Hua XXXIX, p. 226).

Si permanece un vínculo entre dos supuestos mundos, entonces no diríamos que son dos mundos totalmente diferentes. ¿Qué es lo que acontece entonces en los casos de esquizofrenia, del sueño o de la inconsciencia, casos en los que se produce una fractura de nuestro mundo normal? Cada uno de ellos podría ser analizado por separado ya que ponen de manifiesto distintas formas mundanas, algunas de las cuales dependen de una situación “normal” (no patológica), como los sueños, y otras, de una situación patológica, como la esquizofrenia. En el siguiente capítulo examinaremos distintos tipos de discordancias para comprender qué tipo de unidad mundana ponen de manifiesto y qué separación adviene respecto del curso perceptivo concordante. Muchas de ellas se manifestarán como un límite, como situaciones pseudo-mundanas, precisamente porque en ellas la apertura a la infinitud del mundo y, por lo tanto, a la intersubjetividad, se pierde como un camino en la niebla. Dichas situaciones límite pondrán de relieve hasta qué punto es inviable hablar de varios mundos compatibles o incompatibles entre sí. Si son compatibles ponen de manifiesto una unidad mundana. Si son incompatibles se hacen ciegos a la diferencia y, por lo tanto, incapaces de concebirse como mundos y de pensar la posibilidad de un mundo concordante ajeno.

Si nuestras reflexiones son acertadas en algún respecto, tendríamos que decir que la alternativa que se nos presenta no es la de distintos mundos que compiten entre sí, sino la de la posibilidad de un mundo frente a su imposibilidad. Si un mundo es posible, parece decir Husserl, cabe pensar modos distintos de revelarse lo mundano, correcciones radicales de los contenidos mundanos, modos más estables y coherentes, pero no modos ni mundos absolutamente contrarios. Los sistemas concordantes arraigados y expresados a través del

cuerpo comienzan a anunciar este mundo único, un mundo que puede desaparecer o disiparse en múltiples direcciones pero nunca ser anulado respecto de su forma elemental, forma que es posible gracias a la concordancia, la cual se prolonga y arraiga en la intersubjetividad. La vida intersubjetiva no hace sino poner de manifiesto de un modo evidente la estabilidad del mundo, el cual puede cambiar en muchos aspectos respecto de su unidad elemental asegurada por un sistema de concordancias. En mi opinión, Husserl cree que sólo es posible un único mundo espacio-temporal, un mundo que por concordante es intersubjetivo y, por intersubjetivo, concordante, al menos respecto de un núcleo elemental en ausencia del cual no podríamos encontrarnos ante otro mundo concordante, sino precisamente ante la ausencia de mundo o ante el inicio de su desaparición. ¿Por qué el mundo espacio-temporal goza de una apodicticidad relativa? Ciertamente, el advenimiento de un mundo tal no es necesario: de aquí su relatividad. La vida puede fluir sin que emerja un mundo espacio-temporal. Sin embargo, si hablamos de un mundo, inevitablemente hemos de hablar de un núcleo estable *constituido* en virtud del cual cabe reconocer concordancias y discordancias parciales. Si tal núcleo mundano desapareciera, el cual delinea la tipología más esencial de mundo, no podría aparecer otro.

¿Tenemos que decir entonces que la reducción fenomenológica afirma lo que nosotros aquí estamos negando? En realidad, creo que Husserl no cambió de criterio tanto como podría parecer si nos atenemos a los textos citados. Además, la primacía de la vida subjetiva y su diferencia radical respecto del mundo también son afirmadas en el recorrido que acabamos de plantear. Por otro, no creemos que Husserl afirmara que la relativa apodicticidad del mundo coincidiera con su existencia o con la certeza de su existencia, sino más bien con la conciencia de su forma elemental. De hecho, la reducción fenomenológica nos posibilita poner entre paréntesis el mundo para subrayar precisamente el carácter constituyente de la conciencia. El mundo es mundo fenoménico y éste es inviable e imposible sin la conciencia. Husserl no se contradice al respecto ya que esto implicaría dinamitar los fundamentos de la fenomenología misma. Si algún sentido tiene la afirmación de la relativa apodicticidad del mundo o su indudabilidad es precisamente respecto del fenómeno “mundo” manifestado, el cual tiene una forma típica bien definida (independientemente de sus límites y contenidos efectivos). Esta forma nos permite reconocerlo precisamente como mundo y no como un mero caos. Recordemos las siguientes palabras de *Ideen*: «La reducción del mundo natural al absoluto de la conciencia da por resultado órdenes *factivos* de vivencias de conciencia de ciertas formas sujetas a reglas señaladas en los que se constituye como correlato intencional un mundo *morfológicamente ordenado* en la esfera de la intuición empírica. [...] En todo esto [...] hay una maravillosa *teleología*» (Hua III/1, p. 110).

CAPÍTULO SEGUNDO

LA FENOMENOLOGÍA Y SUS LÍMITES

§29. Ontología, lógica pura e intencionalidad

Finalizando este primer capítulo, podemos formular la siguiente pregunta: ¿es Husserl un “coherentista” o un probabilista? ¿Deja Husserl todo conocimiento y experiencia a merced de la coherencia manifestada, coherencia que puede fracturarse de un momento a otro? Para responder adecuadamente a esta pregunta hemos de considerar todavía aquellas cuestiones del pensamiento de Husserl que atañen a la lógica y a la ontología y a los puentes establecidos entre éstas y la fenomenología trascendental. ¿Hemos de aceptar la idea según la cual el discurso sobre la concordancia habría conducido a Husserl a relativizar la experiencia y sus contenidos mentados? ¿Qué consecuencias tiene su insistencia en la normalidad para la universalidad de la lógica? Ciertamente, para Husserl toda experiencia está cargada de relatividades. El mundo entero, podríamos decir, es relativo a la conciencia, lo cual introduce una relatividad decisiva y esencial. Sin embargo, esta relatividad trascendental —esta dependencia, como dijimos en la introducción— no oculta múltiples leyes, tanto materiales como formales, tanto del mundo como del modo de darse del mundo, leyes insuperables relativas a distintas regiones de ser, las cuales muestran una consistencia sorprendente (¿y definitiva?) a través de la relatividad propia de su constitución particular.

Los análisis conducidos hasta este momento y la interpretación que hemos hecho de ellos nos han conducido a afirmar la necesidad de la forma del mundo: necesidad de la vida subjetiva y necesidad de la vida intersubjetiva. Ya hemos hablado del tiempo y de la asociación como elementos necesarios de toda concordancia, como las condiciones de posibilidad de las concordancias. No hay que olvidar que no todas las unidades concordantes apprehendidas como tales gozan de las mismas características. En primer lugar, la vida intencional se articula conforme a distintas cualidades de acto (percepción, valoración, imaginación, etc.), cada una de las cuales intenciona distintos tipos de objetos (percibidos, valorados, imaginados, etc.), los cuales ponen de manifiesto distintos modos de ser. Evidentemente, lo juzgado o lo percibido no puede entenderse sin el acto dentro del que se alumbra o emerge como tal.

Sin embargo, esta perspectiva constitutivo-intencional parece armonizar con la decisión husserliana de aceptar y reconocer no sólo la universalidad de determinadas especies o conceptos universales, sino fundamentalmente la validez de la ontología y de la lógica. ¿Cómo hemos de pensar la relación entre la vida intencional y el mundo asentado normalmente en ella y la validez y primordialidad de la ontología y de la lógica?

a) Las condiciones de la ciencia y la lógica pura

Empecemos por la lógica pura, cuya dignidad y universalidad Husserl quiso salvaguardar a toda costa frente a los envites del psicologismo. Como es sabido, las *Investigaciones lógicas*, con una fuerza y novedad inusitadas, comenzaron a abrirse paso precisamente asumiendo dicha tarea. Sin embargo, no lograron desempañar por completo las dudas y problemas que invadían la “región” de lo lógico. Dos posiciones dentro de la incipiente fenomenología – contemporáneas en parte y en aparente lucha – generaron titubeos acerca de la defensa husserliana de la lógica pura: la independencia y primordialidad de la lógica pura, por una parte, y la relación entre ésta última y la psicología descriptiva, por otra. ¿Es posible fundamentar la lógica? ¿Ha de ser acaso fundamentada en la experiencia, limitada y contingente? ¿No será que el conocimiento se funda él mismo en las leyes de la lógica? En definitiva, ¿es Husserl un psicologista encubierto? Yendo más allá de estos grandes “titulares”, intentemos averiguar qué presupuestos o descripciones condujeron a muchos filósofos – amigos y discípulos de Husserl – a dudar del antipsicologismo del maestro.

De toda ciencia, podríamos pensar dos tipos de condiciones, que responden a las dos direcciones apuntadas unas líneas más arriba. Unas, son las condiciones noéticas; las otras son las lógico-objetivas. ¿Podemos concebir en armonía ambos tipos de condiciones – las noéticas y las lógico-objetivas? Antes hemos dicho que en las *Investigaciones* chocan de algún modo dos interpretaciones en torno a la defensa de la lógica. *Grosso modo* denominaremos a estas dos perspectivas del siguiente modo: psicología descriptiva – por un lado – y logicismo – por otro. El Husserl más logicista tendería a fundamentar la ciencia exclusivamente en condiciones objetivo-lógicas, relegando las noéticas a meras condiciones empírico-fácticas – como ya expusimos en la introducción. El Husserl más “psicologista” tendería a buscar un fundamento para la lógica pura y éste no podría ser otro que el de la propia conciencia.

Las condiciones lógico-objetivas serían así las relativas a lo cognoscible, a las diferencias esenciales que emergen en el aparato de todo conocimiento teórico: la diferencia entre objeto y propiedad, las relaciones de necesidad entre las partes y el todo. Según el corte más logicista, no tendría propiamente sentido hablar de condiciones de tales leyes, ya que ellas mismas serían

el fundamento de todo conocimiento, presupuesta —obviamente— la capacidad de la razón de aprehender estados de cosas necesarios, leyes y principios evidentes y últimos, de los cuales no cabe demostración ni fundamentación alguna. Toda teoría los presupone y si los negáramos habríamos de negarlos en base a ellos mismos, lo cual es una evidente contradicción, propia de todo escepticismo. Así, deberíamos apuntalar la lógica pura como la ciencia de la teoría en general (*mathesis universalis*), la cual se divide en distintas ramas. Por un lado, está la teoría de las formas posibles de la teoría y, por otro, las partes fundamentales de la lógica pura; de esta última nacen dos ramas: por una parte, la teoría pura del conocimiento empírico y, por otra, la teoría pura de la verdad o lógica de las llamadas ciencias nomológicas. A su vez, de esta última, nacen otras ramas: doctrina pura de las formas, analítica pura y, por último, lógica pura de la verdad¹⁹. Hay que señalar que este sistema de la lógica, encuentra en la ontología un correlato perfecto. La lógica pura se ocuparía de la forma de toda teoría, mientras que la ontología formal daría un contenido objetivo y universal a tales determinaciones y categorías.

Así, el intento de apuntalar firmemente el conocimiento en bases inamovibles condujo a Husserl a afirmar 1) que la *mathesis universalis* es filosofía primera; 2) que la lógica pura se concibe «en independencia absoluta respecto de todas las demás disciplinas científicas» (Hua XIX/1, §42); 3) que «no hay hablando con todo rigor, otras condiciones aprioricas del conocimiento y de toda teoría, que las lógico-objetivas»²⁰; 4) que dichas condiciones «pueden ser consideradas e investigadas abstrayendo de toda relación con el sujeto pensante y con la idea de la subjetividad en general» (Hua XIX/1, §65). Esta dirección, propia de la primera edición de las *Investigaciones*, no deja aparecer el terreno fenomenológico que Husserl horadará durante las casi cuatro décadas que sucedieron a la publicación de su primera gran obra. Es esta la razón por la que Husserl difuminó en la edición de 1913 la dependencia que en 1901 había establecido entre la epistemología y la lógica pura: la investigación epistemológica como un anejo filosófico de la lógica pura²¹.

Siguiendo la otra dirección apuntada, la de las condiciones noéticas, hemos de precisar que cuando hablamos de ellas lo hacemos en un sentido fuerte, esencial, no meramente relativo a condiciones empírico-contingentes. Así, algunas condiciones noéticas de la ciencia serían por ejemplo la capacidad del juicio, la intuición de estados de cosas, las síntesis entre lo pensado y lo intuido, el acceso a objetividades ideales, etc²². No son condiciones noéticas particulares, sino esenciales referidas a «la razón teórica, libre de toda atadura empírica, de orden individual o específico. Luego la cuestión de las condiciones ideales noéticas de la

¹⁹ Cfr. M. GARCÍA-BARÓ, *La verdad y el tiempo*, Sígueme, Salamanca 1993, p. 99.

²⁰ *Ivi*, p. 103.

²¹ Cfr. Hua XVIII, pp. 225-226.

²² Cfr. Hua XVIII, § 32, 65, 66.

posibilidad de la ciencia es en realidad la de la búsqueda de la estructura de la razón teórica o lógica, precisamente definida por su función suprema»²³. ¿Supone la investigación de estas condiciones noéticas recaer en el psicologismo? ¿Es acaso posible una reconciliación entre ambos tipos de condiciones? Es fácil entender que dicha tensión –que ya adviene en el análisis de las condiciones de la ciencia– alcance su clímax dialéctico respecto del análisis de la lógica pura misma.

Si la ciencia está radicada en la experiencia del mundo de la vida y éste está radicado en operaciones subjetivas, ¿también hemos de pensar que la lógica pura tiene un fundamento en ellas? ¿Pero no es la lógica pura un fundamento de la propia ciencia? ¿Es posible acaso alcanzar el fundamento del fundamento de la ciencia? Si la fenomenología pretende ser una ciencia, ¿no ha de aceptar la lógica pura como condición de sí misma? En un cierto sentido, podemos reconocer que la fenomenología necesita de la lógica: sus operaciones y determinaciones, por ejemplo, no pueden entrar en contradicción con ellas mismas, deben custodiar y respetar el principio de no-contradicción. Sin embargo, lo que Husserl cree haber hallado –asumimos ahora una perspectiva más amplia que la propia de las *Investigaciones*– es que la ausencia de contradicción no es fundamentalmente una exigencia de la lógica (como si ésta flotara en el vacío y nos impusiera sus leyes insondables), sino una exigencia de la propia experiencia, la cual ha de ser ella misma concordante y armónica para ofrecer mundo y, en último lugar, para hacer ciencia. En este sentido, la fenomenología –si bien ha de realizarse ella misma con un orden y un orden lógico– accede a las raíces de la experiencia, las cuales permiten alcanzar y articular las propias leyes de la lógica. Es esta la razón por la que la misma experiencia, si bien no es un fundamento absoluto de la lógica pura, sin embargo es capaz de “sostenerla” y clarificarla: la forma del juicio, por ejemplo, tiene su propia consistencia (sabemos lo que es un juicio, reconocemos sus posibles formas, etc.); sin embargo, entendemos y sabemos lo que es un juicio a partir de la experiencia. Es más, ¿cómo podrían existir los juicios sino en virtud de la forma temporal de la experiencia que aúna retenciones y protenciones? Es esto lo que explica Husserl en *Experiencia y juicio*: las modalizaciones del juicio y la forma del juicio se enraízan en la experiencia ante-predicativa según la cual nos hacemos capaces de retener lo apenas experimentado y compararlo con lo actualmente experimentado. Esta estructura temporal sería sin ir más lejos una condición noética del juicio. No decimos sólo una condición fáctica-contingente de los juicios (como si dijéramos que los juicios necesitan del tiempo para expresarse), sino una condición noética, explicativa del sentido mismo de los juicios.

²³ M. GARCÍA-BARÓ, *La verdad y el tiempo*, op. cit., p. 91.

Así, la fenomenología –a ojos de Husserl– se convierte en una lógica más radical que la lógica pura, una lógica que desentraña la lógica más elemental de la experiencia, su orden mundano constituido a la luz de operaciones subjetivas en cuyo seno y de un modo igualmente ordenado es posible distinguir regiones y categorías, es posible hacer ciencia o volcarse al mundo inmerso en otras muchas actitudes.

b) Ontología y fenomenología

Hasta ahora, hemos insistido en la discusión entre lógica y fenomenología. Hagamos lo mismo con la ontología. Evidentemente, aunque hay aspectos comunes entre lógica y ontología, es conveniente comprender la independencia y el sentido de cada una. Partamos de la distinción ontológica entre realidad e idealidad. No todas las objetividades tienen la misma consistencia: la mesa que tengo ante mí no es relativa del mismo modo en que lo es el triángulo. Ambas, ciertamente, han de emerger concordantemente ante la conciencia: ambas se aprehenden de un modo coherente dentro del contexto y del tipo de actos que les corresponden. Sin embargo, el triángulo mentado es aprehendido de un modo completo o adecuado, mientras que el objeto de la percepción esconde lados no vistos. Si a este último le corresponde una temporalidad objetiva, al primero –dirá Husserl– le corresponde propiamente una omnitemporalidad, que es el término fenomenológico correspondiente a la a-temporalidad asentada en la actitud natural. Del objeto percibido caben sólo afirmaciones de carácter empírico, mientras que del triángulo cabe una ciencia pura, la geometría. Estas breves distinciones ya permiten vislumbrar la irreductibilidad de las unidades concordantes (sean del tipo que sean) al proceso relativo dentro del cual emergen. Cada uno de los objetos intuidos es reconocido en una región, en un tiempo particular, con unas características peculiares, etc., algunas de las cuales, como hemos visto, pueden llegar a definirlo (al triángulo, por ejemplo) sin oscuridad ninguna. Efectivamente, la contingencia de nuestros actos o su realización fáctica no es incompatible con la posibilidad de aprehender generalidades puras, esto es, generalidades necesarias e internamente dominadas por una ley inquebrantable. Husserl, por otra parte, apelándose a la capacidad descriptiva de la propia experiencia de dar cuenta de la diversidad de contenidos que emerge ante ella, habla de regiones ontológicas²⁴ para indicar un contexto ontológico particular. Así, las regiones ontológicas materiales se refieren al ser material, al ser vivo, al ser conciencia, y al ser cultural, cada uno de los cuales posee –en virtud de su materia– distintos “componentes genéricos de la región”: «hay tantas ontologías materiales como “regiones del ser”, como “regiones de realidad” de que la vida perceptiva

²⁴ Hua III/1, §149.

tiene inequívoca constancia»²⁵. Frente a las ontologías materiales Husserl habla de la ontología formal, que estudia la naturaleza del objeto en general, del algo en cuanto algo.

Todos los tipos de objetividades, generalidades, regiones o categorías que podemos intuir y fijar eidéticamente, además de ser identificadas en su peculiaridad, se oponen al mundo fáctico, meramente individual. En efecto, ellas mismas son capaces de abrazar a una cantidad infinita de individuos. En este sentido, no son dependientes de una concordancia que antes o después se pueda anular o cancelar. A diferencia de las generalidades empíricas, las puras, las regiones y, en general, toda especie, delimitan perfectamente su propio territorio. «La esencia (*eidos*) es un objeto de nueva índole. Así como lo dado en la intuición individual o empírica es un objeto individual, lo dado en la intuición esencial es una esencia pura» (Hua III/1, p. 14). De la experiencia mundana se pueden desgajar tales esencias y se pueden aprehender en su necesidad: ellas mismas son, por decirlo así, posibilidades –nunca dejan de serlo– de nuestro mundo arraigadas en la forma del mismo. Decimos que son posibilidades ya que se exige un camino que nos conduzca hasta ellas (la variación eidética, la intuición de esencias, etc.). Ciertamente, la variación imaginativa nos concede una amplia gama de variaciones, las cuales no son infinitas. Es precisamente en este juego entre lo variable y sus límites donde emerge lo necesario: «Por mucho que el proceso se prolongue o extreme, no acertará a dar con un cuerpo sin extensión configurada, o carente de relaciones en el espacio, o sin rasgos cualitativos –en necesario plural–, o sin duración –en necesario singular–. No dará con una escena en que los colores lleguen a deshacerse de la extensión, o en que la mantengan sin dar lugar a una configuración»²⁶.

Sin necesidad en este momento de establecer un elenco ontológico detallado, Husserl –es esto lo que queremos decir– no limita el valor o la consistencia de las especies o de las generalidades puras a una concordancia provisional. Ciertamente se exige un camino, y un camino concordante para llegar a ellas, pero la aprehensión eidética de las mismas (ya se trate de ciencias puras, regiones, generalidades puras, categorías lógicas, leyes materiales, etc.) no esconde nada contingente.

Conservando el valor de las distinciones establecidas hasta ahora, Husserl traza un tercer camino que se mueve entre la ontología formal y las ontologías materiales. Nos encontramos así con una perspectiva propiamente fenomenológica, que es la de una ontología universal, ontología que no coincide con la *mathesis universalis*. ¿Por qué podemos llamarla ontología universal? «Bajo la idea general de la ontología, y en especial de la ontología regional, rige,

²⁵ A. SERRANO DE HARO, “Fenomenología y ontología” en *Métodos del pensamiento ontológico*, Síntesis, Madrid 2002, pp. 200-201.

²⁶ *Ivi*, p. 209.

pues, una precomprensión universal de la realidad que se mantiene en permanente vigencia, que hace las veces de verdadera ontología universal y que guía toda formulación ulterior de ésta»²⁷. Todas y cada una de las regiones materiales, así como en último término también la ontología formal, no se explican desde sí mismas sino que exigen un terreno de experiencia universal: la conciencia. Decimos que es un camino intermedio entre materialidad y formalidad porque también esta ontología universal arrastra aspectos formales (forma de toda experiencia) y materiales (estructura y leyes propias). Según la ontología material la conciencia (la *res cogitans*, el alma, etc.) había sido caracterizada como una región material, esto es, un mero campo objetivo delimitado materialmente; sin embargo, la fenomenología pone de manifiesto una relación particularísima y primordial entre dicha región y el resto de objetividades y regiones. Así, podemos afirmar que la conciencia es la responsable última de que algo se revele, de que se revele mundo, de que se revele tiempo: «Dirigir la atención hacia la región fundada *conciencia* es, en suma, lo mismo que “sacar del anonimato” [...] al conjunto de la realidad, al ser mismo»²⁸. El suelo universal de ser y sus distinciones ontológicas –por una parte– y la experiencia intencional –por otra– compiten así en una singular batalla. ¿Es posible fundamentar una en la otra? Si fundamentamos la segunda en la primera, perdemos el sentido de la primera; si lo hacemos a la inversa, parece que el ser como fundamento se hace más débil e inconsistente. Nos topamos de nuevo con la misma dialéctica que afrontamos en el párrafo anterior: así como lógica pura y psicología descriptiva parecen necesitarse y fundamentarse, con la ontología y fenomenología ocurre lo mismo.

Ahora bien, Husserl no mantiene este aparente equilibrio de un modo tan diplomático. La socorrida diferencia entre el ser y el conocer –la cual justificaría el pretendido equilibrio– sufre en la fenomenología una serie de cambios reseñables y, a la postre, definitivos. 1) El ser es sólo ser ante la conciencia. 2) La conciencia es el ser por excelencia. Sólo bajo la luz de la conciencia aparece algún ser y algún mundo: «la precomprensión ontológica de la primacía universal del mundo, del imperio del ser, es en efecto el logos originario, mas, como tal logos, ha sido antes y es siempre fenómeno en la experiencia»²⁹. Serrano de Haro pone de manifiesto cómo la distinción ontológica señalada al principio (realidad vs. Idealidad), si bien mantiene su validez, exige una comprensión radical, comprensión que nos conducirá a matizar el sentido de lo real. No podemos cancelar su validez ontológica, aquella que nos conduce a diferenciar netamente entre los objetos de la experiencia empírica y aquellos propiamente ideales, necesarios, a-temporales, distinción que emerge en su peculiaridad tanto en las *Investigaciones*

²⁷ Ivi, p. 227.

²⁸ Ivi, p. 215.

²⁹ Ivi, p. 228.

como en el capítulo uno de la primera sección de *Ideas I* (“Hechos y esencias”). Sin embargo, la mera determinación ontológica tanto del ser material como del ser ideal todavía esconde su verdadera consistencia, su verdadero ser, si queremos. También sucede lo mismo con la región material “cultura” y, de un modo especial, con la región “conciencia”. A esta revisión y fundamentación se dedicará la fenomenología con ahínco. Ninguna de estas regiones queda agotada o explicada de un modo definitivo en su diferenciación ontológica, material, del resto. La razón principal es que el ser emerge intencionalmente y es caracterizado en su peculiaridad (temporalidad objetiva, omnitemporal, etc.) sólo gracias a actos intencionales que portan el sello de la idealidad (esta tesis no pretende derrumbar el realismo, sino el empirismo y, así, le da un nuevo rostro al primero). Todo objeto individual o ideal es lo que es, emerge como lo que es, exclusivamente en un espacio fenomenológico: la conciencia. Por esta razón, podemos decir de la conciencia que es la “región primordial” o la proto-región, ya que es condición de posibilidad del resto de regiones. Esta es la verdadera novedad y peculiaridad del ser. No desaparecen los rasgos materiales definitorios de lo manifestado, sino que se insertan en el espacio intencional, a la luz del cual, por cierto, son clarificados. La noticia que tenemos de la conciencia misma está sometida a las determinaciones materiales propias de su estructura (no necesitamos repetir muchas de las descripciones de este trabajo): sólo se comprende en un fluir, en un tiempo viviente, en una auto-donación permanente. A su luz se constituye el mundo y se auto-constituye ella misma sin cesar. Todas estas características son irreducibles a la ontología material. Por ello, sólo una fenomenología ontológico-trascendental revela la originalidad primordial de la región “conciencia”, sus características y estructuras necesarias.

La “lógica” de la estructura intencional no es propiamente la de la lógica pura, así como la consistencia ontológica de la misma no es la subrayada —como ya hemos dicho— por las ontologías materiales. La intencionalidad es una estructura absolutamente *sui generis* que no se puede explicar en base a ninguna estructura mundana. En su seno, toda diferencia ontológica y todo principio lógico emergen en su validez y peculiaridad. ¿Quiere esto decir que ontología y lógica se fundan en la intencionalidad? A nuestro entender hay que ser muy precavidos ante una pregunta semejante. No podemos decir, ciertamente, que una diferencia ontológica o un principio lógico se constituyan en la conciencia como se constituye un objeto perceptivo. También los primeros se imponen a la conciencia de algún modo, pero Husserl se sirve de un concepto que revela el modo de acceder a los mismos: “intuición” (intuición de esencias, intuición categorial, etc.). La fenomenología no recae así en una suerte de psicologismo; al contrario, quiere hacer inteligible la ontología y la lógica reconduciéndolas al único espacio

posible en la que una y otra emergen en su inteligibilidad. Respecto de la ontología dice Serrano de Haro que «su sentido primero radica en que la apertura del reino de las posibilidades no es irrestricta, amorfa, sino restringida, legal, dotada de forma»³⁰. Husserl lo dice de un modo abrupto y muy radical: «Una ontología completa es teleología, pero ella presupone el *factum*: yo existo apodóticamente, y apodóticamente lo hago en la creencia en el mundo» (Hua XV, p. 385). De un modo sorprendente se enlaza así el *factum* primordial de la subjetividad trascendental (su ser absoluto y su necesidad de esencia) con el *factum* del mundo, con todas sus idealidades y posibilidades puras. Ontología y teleología se relacionan de un modo estrecho porque la esencia del ser absoluto es precisamente tender –en una apertura constante– al mundo y a la verdad del mundo, verdad que muestra sin cesar las particularidades del mundo (ontología) y su modo de ser abrazado y pensado de un modo coherente (lógica). Como dijimos en la primera parte, la teleología inmanente que se arraiga en la primera apertura o aproximación al mundo, nos abre necesariamente a las distintas posibilidades del mismo, a todos los tipos de actos y objetos de los que hemos hablado. La teleología de la razón exige así que si queremos hacer ciencia y alcanzar universalidad, debemos conservar un orden y un uso recto de la razón que evite contradicciones, que posibilite la auto-justificación racional.

§30. La normalidad y a-normalidad del método fenomenológico

a) Actitud natural y actitud fenomenológica

Una articulación fundamental de la normalidad que hasta ahora no hemos expuesto explícitamente es la relativa a la actitud natural, esto es, a aquella posición según la cual el mundo se considera desde su objetividad, dándolo por bueno sin cuestionar su validez ni interrogar su modo de ofrecerse. Si en la primera parte del trabajo y a comienzos de la segunda hemos indagado el problema de la constitución normal de sentido en sus distintas modulaciones subjetivas, típicas, concordantes, corporales, teleológicas, intersubjetivas, etc., –consideraciones constitutivas todas ellas alumbradas por el método fenomenológico, por la observación y descripción del fenómeno “mundo”–, en estas líneas mostraremos no las raíces constitutivas del mundo, sino el modo en el que normalmente es considerado: según la objetivación. La actitud natural se plantea así como un comportamiento teórico-práctico normal, arraigado en la certeza de ser de mundo y desplegado teóricamente de muy distintos

³⁰ Ivi, p. 208.

modos. Frente a dicha actitud emerge la actitud fenomenológica: «Nos encontramos en una actitud distinta respecto de la actitud normal de la vida de experiencia. No tenemos un interés natural-ingenuo, no perseguimos nuestros proyectos habituales; nuestro interés eventual se orienta hacia el ser verdadero» (Hua XXXIX, p. 335).

¿Cómo hemos de pensar la relación entre la actitud natural –normal– y la actitud fenomenológica? A esta cuestión dedicamos las siguientes páginas. Si la separación entre una y otra es radical, no se explica el inicio de la fenomenología. Si no lo es, estamos obligados a asumir una cierta “ingenuidad” al inicio de las meditaciones fenomenológicas, con lo que tendríamos que evaluar qué dificultades esenciales se desprenderían para la realización de la fenomenología tal como la pensó Husserl. Dicho de otro modo, la cuestión a la que hay que responder es: ¿cómo es posible que la fenomenología instaure un nuevo modo de ver el mundo a partir de la actitud natural, es decir, a partir de un espacio de la experiencia dominado por intereses, prejuicios y objetivaciones contrarios al modo de proceder de la fenomenología? Si el inicio de la fenomenología es fenomenológico –podríamos decir retóricamente–, ¿de dónde nace la decisión para instaurarla? Si siguiéramos una dirección sin exponer las razones de nuestros movimientos, o bien seríamos ingenuos o bien nos creeríamos iluminados.

Si, en cambio, el inicio de la fenomenología se puede explicar apelando a una serie de motivaciones nacidas dentro del mundo de la vida, tendremos que repensar el vínculo entre el yo de la experiencia natural y el yo que hace fenomenología, y explicar 1) en qué sentido esta relación no impide que la fenomenología inaugure una nueva perspectiva de conocimiento y 2) en qué sentido el mundo de la vida alberga posibilidades no totalmente dominadas por la actitud natural. Es obvio que cuando hablamos de “actitud natural” y “actitud fenomenológica” estamos entendiendo dos tipos de actitudes radicalmente opuestas en virtud precisamente de su arraigo teórico, de sus posiciones definidas. En este sentido, sería absurdo plantear algo así como la “relación entre la actitud natural y la fenomenológica”. No lo sería, y esto lo que buscamos, entender hasta qué punto la actitud natural es sólo una posibilidad más del mundo de la vida, quizás prevalente o históricamente determinante, pero sólo una más –o una muy definida– de entre las que se pueden suscitar en las entrañas del mundo de la vida. Dicho de otro modo, tiene sentido plantear hasta qué punto la actitud fenomenológica –en tanto que una posición bien delimitada– encuentra resortes, motivaciones o indicios en las mismas estructuras o experiencias posibles del mundo de la vida. Evidentemente, no contamos con una experiencia bruta y aislada del mundo de la vida. Nuestro arraigo mundano ya arrastra multitud de sedimentaciones de sentido, algunas de las cuales tienen un cuño histórico-filosófico. Nuestra pregunta acerca del origen de la fenomenología no se quiere

remontar fundamentalmente a estas posibles razones histórico-filosóficas, que inevitablemente hemos de tener en cuenta, sino al terreno de experiencia, a las estructuras de conocimiento que pueden despertar la pregunta filosófica en general y la necesidad de una reducción fenomenológica en particular.

En la exposición de la fenomenología trascendental que Husserl realiza tanto en *Erste Philosophie* como en las *Meditaciones Cartesianas* podemos sorprender un paralelismo entre ciertas estructuras y métodos de conocimiento del mundo de la vida y los propios de la actitud fenomenológica. Así, por ejemplo, podríamos hablar de la idea de ciencia, idea que nace siempre a partir del mundo de la experiencia natural; del criterio de la evidencia –por el cual damos crédito sólo a lo que se muestra intuitiva e inmediatamente–; de la idea de cumplimiento personal –por la cual la realización de múltiples intereses cognoscitivos no está separada de la cuestión del sentido de la vida (así lo expresa Husserl al inicio de la *Krisis*)– o del intento permanente de la razón de aferrar un conocimiento auténtico, legítimamente fundamentado y alejado en la medida de lo posible de prejuicios no cribados por la crítica. Respecto de este punto podríamos mencionar el valor que Husserl otorga al escepticismo y a la discusión socrático-platónica con los sofistas ya que ambas perspectivas están movidas por el deseo de superar la ingenuidad del conocimiento. A su vez, podríamos señalar el método de la variación eidética y su gemelo en el campo de la variación imaginativa; o la reflexión en tanto que un modo de conocimiento ya presente en la actitud natural por el que nos hacemos conscientes de nuestros propios actos; la *epoché*, a su vez, encuentra una expresión semejante en el intento de someter el conjunto entero de la vida a una idea directriz (en *Erste Philosophie* Husserl dedica varias páginas a la semejanza entre la *epoché* universal fenomenológica y la posibilidad de una *epoché* ética universal); podríamos mencionar también la analogía entre el esquema fondo-figura que se muestra en el campo de la percepción con el interés temático que la fenomenología desarrolla hacia ciertos datos de la experiencia dejando en un plano secundario el valor de existencia o la información que las ciencias proporcionan, etc. Todos estos ejemplos –hemos puesto sólo algunos– nos ayudan a entender de algún modo la conexión y continuidad entre dos actitudes que, en razón del propio planteamiento fenomenológico, instauran por principio regiones de investigaciones totalmente ajenas entre sí.

Sin embargo, lo que está en juego no es una mera analogía formal entre algunos factores presentes tanto en la actitud natural como en la fenomenológica. De hecho, en los escritos de Husserl emerge con claridad hasta qué punto la fenomenología trascendental supone un nuevo inicio, una orientación filosófica nunca antes tematizada de un modo radical hasta su aparición: «*el método de la epoché fenomenológica y de la reducción, en este avanzar progresivo desde*

lo lejano del horizonte hasta lo que está cercano, *abre un nuevo reino de experiencia. Crea incluso a partir de sí mismo un nuevo tipo de experiencia*, de percepción, de rememoración, de espera que penetra en el futuro, un tipo de experiencia que antes de la fenomenología había de ser *ignota* a la vida humana y a la humanidad natural» (Hua VIII, p. 163). Si la fenomenología ha abierto este nuevo reino de conocimientos, la cuestión que hemos de afrontar es la de entender qué motivaciones pueden llevar a un hombre que vive inmerso en intereses mundanos a la realización de una reducción universal, de una puesta entre paréntesis de todas las teorías y ciencias conocidas, de una suspensión del juicio respecto de todas las creencias propias. Por esta razón, Husserl subrayó con Fink que el problema de la auto-presuposición de la reducción fenomenológica es «el *problema clave* de la doctrina del método»³¹.

¿Qué motiva la reducción trascendental? ¿Una actitud ya trascendental o una meramente ingenua? Antonio Aguirre —en su libro *Genetische Phänomenologie und Reduktion*— intenta comprender cuáles son los distintos caminos que llevan a Husserl a la reducción fenomenológica, incidiendo en el papel esencial del escepticismo. En relación con este problema Husserl siempre fue muy claro: la filosofía no ha logrado asentar un conocimiento de validez universal. Es por esta razón por lo que el escepticismo se convierte para Husserl en una valiosísima provocación que ahonda en una herida ya abierta y que obliga a radicalizar el modo de afrontar el problema del conocimiento. Este ímpetu contiene ya dentro de sí la superación de la pura ingenuidad. De este modo, el deseo de autenticidad racional —por una parte— y la urgencia de partir de un punto indubitable —por otra— indican una constante en los distintos caminos que nos llevan a la reducción fenomenológica.

Profundizando en esta perspectiva, nos encontramos con que, ante algunas de las críticas que Fink dirigió a Husserl en la *VI Meditación Cartesiana*, éste apuntó —entre otras observaciones— que en el texto de su discípulo encontraba «“demasiado acentuada” la oposición entre el yo constituyente (el yo trascendental directo) y el yo fenomenologizante (el yo trascendental reflejo) que hace fenomenología»³². Aunque esta apreciación nos obligaría a un análisis exhaustivo tanto del texto de Fink como de la evolución posterior del pensamiento de Husserl, sin embargo, es suficiente para comenzar a comprender la exigencia del propio Husserl de pensar de un modo cabal la relación entre ambas actitudes y, por lo tanto, el origen de la reducción trascendental. Por los paralelismos que hemos mencionado hasta ahora entre el mundo de la vida y la fenomenología trascendental, y por las situaciones límites que el hombre que filosofa percibe en relación con la parcialidad y la ingenuidad de las ciencias,

³¹ E. FINK, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1 Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Kluwer Academic Publishers (Hua, Dokumente II/1), Dordrecht/London/Boston 1988, p. 42.

³² J. SAN MARTÍN, *La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink*, *Revista de filosofía*, 3ª época, vol. III (1990), núm. 4, Editorial Complutense, Madrid, p. 249.

podemos comprender que, efectivamente, el concepto de mundo de la vida es esencial para entender adecuadamente este problema. Si el propio yo viviera totalmente clausurado en una actitud ingenua, volcado al mero mundo sin la capacidad problemática propia de la reflexión y de la evaluación de los problemas, difícilmente se podría abrir una vía entre la actitud natural y la fenomenológica. El único camino posible sería una suerte de irrupción espontánea e inexplicable de un factor nuevo en el horizonte de la ingenuidad cotidiana. En cambio, a la luz de las propias reflexiones de Husserl, parece que el conjunto de intereses, preocupaciones y dinámicas vividas en el mundo de la vida dejan entrever de un modo embrionario la vida trascendental; podríamos decir que el hombre que hace fenomenología no sólo se sirve de métodos y provocaciones propias del mundo de la vida, sino que de algún modo puede vivir ya en una actitud no totalmente ingenua. Es obvio que aquí nos topamos con dos problemas: por una parte, con la estructura de experiencia de cada hombre (su capacidad reflexiva, crítica, etc.); por otra parte, con aquellas articulaciones histórico-filosóficas que han puesto en el centro de la atención determinados debates y problemáticas referidas al mundo y a la experiencia.

Fruto de esta dependencia inevitable –y como reconocimiento de la misma– respecto de la orientación que la filosofía y su historia ejercen sobre el presente –por un lado– y de la orientación crítica que la propia experiencia personal arrastra consigo –por otro–, Husserl señala en las *Meditaciones cartesianas* dos niveles dentro del reino de lo trascendental: el primero portaría todavía consigo una cierta ingenuidad y sólo el segundo nos aseguraría un terreno firme gracias a la crítica radical del propio método y de lo conquistado en él, esto es, la experiencia y el conocimiento trascendentales.

La aceptación por parte de Husserl de esta ingenuidad en el nivel trascendental supondría un inicio de respuesta para las preguntas que nos hemos hecho al inicio de este párrafo. En el mundo de la vida se deja entrever un filón trascendental que la actitud fenomenológica acepta con una (relativa) ingenuidad en su primer estadio. Este es el sentido profundo de la descripción que hemos realizado unas páginas atrás acerca del paralelismo entre las exigencias y dinámicas de una esfera y otra. Gracias a la capacidad crítica y auto-reflexiva que valora y juzga continuamente la validez de distintos conocimientos y teorías, emerge en el seno del mundo de la vida la necesidad de convertir esta orientación en un ejercicio radical constante que pueda favorecer una clarificación definitiva de algunos factores esenciales de la experiencia (todavía no explicitados). Por esto, las dinámicas que hemos mencionado sucintamente (reflexión, capacidad crítica, *epoché*, etc.) expresan en conjunto un movimiento del mundo de la vida que impulsa el método fenomenológico. A esto alude el mismo Husserl en el umbral de la

primera meditación cartesiana: «Es claro que tomamos la idea general de la ciencia a partir de las ciencias fácticamente dadas. Ahora bien, en virtud de nuestra actitud crítica radical, éstas se han convertido en ciencias meramente hipotéticas» (Hua I, p. 49). Asumiendo esta provisionalidad, podemos entender el origen pre-fenomenológico de la reducción trascendental. Esta exige un ámbito descriptivo en el que el yo que comienza a meditar acerca del conocimiento percibe los límites y la parcialidad de ciertas descripciones e intuye de algún modo el valor y el lugar de la subjetividad y de los actos de conciencia de cara al emerger del mundo y a su permanecer en la conciencia. Si esto es así, tendríamos que aceptar que ya en este ámbito pre-trascendental, “relampaguea” de algún modo la actitud fenomenológica, expresión que utilizó Fink en relación con este debate³³. ¿Qué otra razón habría para realizar la *epoché* universal si el filósofo no hubiera comprendido de algún modo la fuerza y centralidad de la subjetividad?

Husserl percibió el problema, en parte “acosado” por el ímpetu de Heidegger, pero nunca llegó a aportar una solución satisfactoria: «Cuando Husserl argumenta que la transición desde el punto de vista psicológico al trascendental se efectúa “de una sola vez”, por una “voluntad teórica universal” que da acceso a la totalidad de la vida vigente y habitual (Hua IX, p. 274), Heidegger pregunta “¿y la voluntad misma?”. La pregunta elíptica de Heidegger indica el problema de la motivación que conduce a la efectuación de la reducción trascendental»³⁴. Efectivamente, los textos de Husserl apuntan más en esta dirección, en señalar la inmediatez y radicalidad del cambio de actitud. Sin embargo, todo el recorrido que hemos realizado hasta aquí creemos que tiene en cuenta determinadas condiciones y contextos imprescindibles para comprender desde la propia obra de Husserl los motivos de la reducción. «Heidegger, sin embargo, para quien el “hombre” nunca está “meramente presente a la mano”, nunca es un item más del mundo de la actitud natural, intenta ofrecer una contribución acerca de dicha motivación interpretando lo trascendental como una “posibilidad existencial «maravillosa»” [*wundersame Existenzmöglichkeit*] (Hua IX, p. 275)»³⁵.

Obviamente, estas reflexiones nos conducen a un problema más radical, el de la relación entre la fenomenología y la filosofía, y, en último término, el del origen de la misma filosofía. Las preguntas que nos hemos hecho al inicio de este trabajo pueden ser extrapoladas al contexto de la entera filosofía. En torno a estas dos preocupaciones, podríamos preguntarnos: ¿Cuál es el resorte que provoca el nacimiento de la pregunta filosófica? Y en segundo lugar:

³³ Cfr. E. FINK, *VI. Cartesianische Meditation*, op. cit., p. 38.

³⁴ S. G. CROWELL, *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2001, p. 178. Esta fue una preocupación constante para Heidegger y sólo secundaria o tardía para Husserl.

³⁵ Ibidem.

¿Qué novedad aporta la fenomenología respecto de la filosofía en general? La primera cuestión no hace sino ahondar en algunas hipótesis que hemos planteado unas líneas más arriba: podemos sorprender una continuidad entre el mundo de la vida y las cuestiones que la filosofía pone encima de la mesa. Se podría decir que ésta prolonga una dinámica de conocimiento que ella misma no instaura. La curiosidad, la reflexión o el preguntar son actitudes propias de la vida de cualquier hombre que vive instalado en el significado, en la conciencia inteligente del mundo. La razón no es un poder mágico que se eleva por encima de la experiencia sino que se arraiga en ésta comprendiendo las relaciones de aquello que se manifiesta en ella, explicando, poniendo en cuestión, trayendo al presente, valorando, etc. La razón se despliega y se expresa de distintos modos pero siempre es razón ligada a la experiencia. De hecho, hemos dicho que aquello que la filosofía y la fenomenología pretenden tematizar de un modo radical emerge ya de un modo primario en un acceso no estrictamente filosófico a la experiencia. Esto es lo mismo que decir: la filosofía ya se realiza de un modo elemental en la vida cotidiana en la medida en que la atención y la crítica rompen la apariencia de lo ya establecido para manifestar con inteligencia su significado y razón de ser. Emerge la filosofía en la medida en que no nos dirijamos exclusivamente al mundo o a las teorías y conocimientos acerca de él, sino al darse del mundo, a la equivocidad del ser, a las condiciones de su manifestación, etc., perspectivas que si la filosofía expresa temáticamente es porque ya se han asomado de algún modo y pueden volverse a asomar. Desde este punto de vista, el límite que separa la vida cotidiana de la filosofía es tan frágil como abismal. De hecho, la misma filosofía –aun inserta en una tradición explícitamente crítico-filosófica– puede permitir que sus reflexiones y conclusiones se dejen determinar sutilmente por la tesis de la actitud natural, por una actitud ingenua o no radicalmente fiel a lo que en realidad se manifiesta.

A modo de conclusión de este párrafo podemos afirmar que el concepto de “mundo de la vida” es clave para entender el problema entre continuidad y discontinuidad entre actitud natural y fenomenología. A nuestro entender, sólo si el yo que vive el mundo es parcialmente un “yo-fenomenologizante”, un yo que accede no sólo al mundo, sino al darse del mismo, se puede comprender cómo es posible que la fenomenología alcance de un modo sistemático el terreno de lo trascendental. Dorion Cairns nos refiere una conversación que mantuvo con Husserl en 1932: «Husserl añadió que no se debe interpretar la reducción trascendental como una especulación que resuelve una paradoja pero que no tiene ninguna evidencia directa a su favor»³⁶. En esta línea hemos intentado poner de manifiesto cómo el propio Husserl pensó y repensó esta cuestión, que se hace todavía más relevante si consideramos las críticas que

³⁶ D. CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, op. cit., p. 101.

Heidegger hizo contra muchos de sus planteamientos. Desde este punto de vista, el carácter de provisionalidad de las propias reflexiones husserlianas –al menos en un primer estadio–, subraya la importancia de este vínculo particularísimo entre la experiencia del mundo de la vida y el pensar filosófico. Éste último se inserta en el horizonte del todo de nuestra experiencia y, por lo tanto, vive inmerso en una multitud de conexiones históricas, motivacionales, etc., cuyo entramado es necesario investigar. La conocida expresión “zig-zag” que Husserl atribuye a la fenomenología da cuenta de los vericuetos históricos y metodológicos que ésta ha de atravesar para dar cuenta del mundo, para dar cuenta de sí misma: «La comprensión del *inicio* ha de ser extraída plenamente a partir de la ciencia que procede en su forma actual, en la mirada regresiva sobre su desarrollo. Sin una comprensión del inicio, este desarrollo, entendido como un *desarrollo del sentido*, sería una necesidad. No nos queda más que intentar ir y volver como en “zig-zag”» (Hua VI, p. 59), «primero utilizando conceptos y después desandando el camino para clarificarlos»³⁷.

b) Dos formas de evidencia absoluta: adecuación y apodicticidad

En el párrafo anterior hemos subrayado la problemática entre la normalidad del mundo de la vida y la a-normalidad de la fenomenología. A continuación, indagaremos dentro del propio aparato fenomenológico qué tipo de normalidad debe aceptar la fenomenología como condición de su propio desarrollo presuntamente apodíctico.

Hemos hablado de la provisionalidad que la misma fenomenología asume como condición necesaria de su realización. El propio Husserl, por ejemplo, toma las reflexiones cartesianas como hilo conductor de su pensar –al menos así como lo expone en las *Meditaciones*. ¿En razón de qué? ¿Acaso de una reflexión realizada previamente? ¿Son las *Meditaciones metafísicas*, por ejemplo, las que moldean en nosotros un cierto modo de pensar y un interés para seguir pensando determinadas cuestiones y actualizarlas en el presente o, más bien, reconocemos su validez y utilidad una vez que nosotros mismos, por nuestra cuenta, hemos realizado un recorrido semejante? No creemos que estas preguntas tengan fácil respuesta. De hecho, en nuestra propia experiencia se cruzan cotidianamente distintas preocupaciones y perspectivas que arrastran tanto elementos propios –frutos de una experiencia y reflexión personal– como ajenos. Pero incluso los primeros, los que nos parecen absolutamente dependientes de nosotros mismos, nunca dejan de albergar relaciones con los otros, ideas transmitidas, creencias asumidas provisionalmente, etc. En la vida de conciencia hacen acto de presencia ambas vertientes.

³⁷ D. MORAN, *Introduction to Phenomenology*, op. cit., p. 93.

Si queremos, en cualquier caso, descubrir en toda su profundidad qué es el conocimiento, cómo es posible que se nos dé un mundo, qué distintos tipos de mundo se nos pueden dar, con qué estructuras, etc., no podemos no aceptar el criterio de la evidencia, es decir, el ámbito de revelación que deja hablar a lo que se manifiesta y lo deja ser en su modo de manifestación. Husserl lo repite hasta la saciedad: si pretendemos una justificación primera del mundo, del conocimiento que tenemos de él, no nos es lícito asumir un conjunto de teorías o principios de los que no podamos dar cuenta de ningún modo. Pero la evidencia no se convierte sólo en una guía inicial de la reflexión fenomenológica; si aceptamos la exigencia de dar todos nuestros pasos a la luz de este método, también nuestros resultados y teorías habrán de someterse a él. En virtud de lo dicho, de la ingenuidad que la misma fenomenología acepta como condición de su método, ¿en qué sentido puede ésta resolverse en la evidencia? El propio Husserl sabía que en torno al concepto de evidencia muchos y graves problemas se daban cita, problemas que atañen no sólo a la evidencia de determinados contenidos mundanos, sino fundamentalmente a la evidencia del propio yo. Muestra de estas dificultades es la distinción entre “evidencia apodíctica” y “evidencia adecuada”. Al final de los años 20 el filósofo alemán utiliza en repetidas ocasiones la fórmula “evidencia apodíctica del propio yo”. Si en *Erste Philosophie* había identificado la evidencia adecuada con la apodíctica, en las *Meditaciones Cartesianas* cae en la cuenta de que puede haber evidencias apodícticas que no sean necesariamente adecuadas, descubrimiento que parece esencial para el destino de la fenomenología.

Propiamente, sólo tendríamos una evidencia adecuada del propio yo en el territorio del presente originario, ya que el pasado o futuro que se alejan del mismo (de la unidad fluyente del puro presente³⁸), son como los horizontes de la percepción, esto es, horizontes cuyos “contenidos” no se muestran en carne y hueso, en una evidencia adecuada. Así, dice Husserl que «la adecuación y la apodicticidad de una evidencia no tienen que ir por fuerza de la mano» (Hua I, p. 62), anotación que realiza precisamente al hilo de la experiencia trascendental del yo-soy. Tendremos que pensar entonces que, si bien no hay adecuación de toda la vida de nuestro yo (indeterminación), de todos sus momentos y pliegues, sí pueda haber sobre ella una evidencia apodíctica, la conciencia necesaria de que toda esa vida es propiamente *mi* vida. Podríamos preguntarnos: si nos guiáramos sólo con el criterio de la adecuación, ¿qué tipo de

³⁸ Cfr. Hua I, p. 62: «Aber nur einen Kern von eigentlich adäquat Erfahrenem bietet jeweils diese Erfahrung: nämlich die lebendige Selbstgegenwart, die der grammatische Sinn des Satzes ego cogito ausdrückt, während dar über hinaus nur ein unbestimmt allgemeiner, präsumptiver Horizont reicht, ein Horizont von eigentlich Nicht-Erfahrenem, aber notwendig Mitgemeintem. Ihm gehört zu die zumeist völlig dunkle Selbstvergangenheit, aber auch die dem Ich zugehörigen transzendentalen Vermögen und die jeweiligen habituellen Eigenheiten».

viabilidad tendría la fenomenología? ¿Qué alcance tendrían nuestras descripciones trascendentales? Si ponemos de manifiesto la torpeza e ineficacia (por su estrecho alcance) que la evidencia adecuada introduciría en el método fenomenológico, ¿quiere esto decir que hemos de consentir una ingenuidad o una indeterminación en la fenomenología y en los contenidos que ella pretende describir? ¿Cómo es posible que Husserl acepte y conjugue de una tacada evidencia con vaguedad?

Gail Soffer ha planteado en su libro *Husserl and the Question of Relativism* la discusión en torno a la concepción que Husserl tenía de la apodicticidad. Frente a la idea sostenida por muchos autores de que Husserl habría cambiado su opinión acerca de la apodicticidad (teniendo que renunciar a las altas pretensiones cognoscitivas ligadas al cartesianismo), Soffer cree que Husserl mantuvo siempre una idea “débil” de apodicticidad (no totalmente infalible). Dejando de lado la discusión histórica en torno a la coherencia del pensamiento de Husserl a este respecto, ¿cómo es posible que Husserl hable de evidencia apodíctica y no adecuada al mismo tiempo (concepto débil)? ¿Qué consecuencias tiene para la fenomenología esta renuncia de la adecuación y la consecuente aceptación de una apodicticidad sin adecuación? El problema en juego no es baladí. Habitualmente se habla de la evidencia absoluta sin distinguir precisamente los dos sentidos en que Husserl la divide (adecuación y apodicticidad). Hay evidencia adecuada cuando la intención coincide perfectamente con lo intencionado: la mención abraza sin fisuras ni recovecos lo intuitivo; nada de esto último se esconde a la primera. Lo escuchado es inadecuado mientras que la conciencia del escuchar es absolutamente adecuada. Estoy ante ella con una perfecta claridad. Recordemos también, como ejemplo paradigmático de la inadecuación, que la intención de los objetos perceptivos se realiza en la aprehensión de datos sensibles –por un lado– y lados y partes ocultos a la intuición sensible –por otro.

Por el contrario, Husserl cree que el segundo sentido de la evidencia (la apodicticidad) tiene que ver más con la certeza que con la coincidencia perfecta entre la intención y lo intencionado. Habría así evidencia apodíctica si hay conciencia de la necesidad de un estado de cosas, pudiendo éste no mostrarse de un modo adecuado en todos sus aspectos. Los juicios matemáticos, por ejemplo, –no los primeros principios ni los axiomas³⁹–, reclaman en la cadena de demostraciones este tipo de necesidad no absolutamente adecuada. Hay, decimos, una necesidad absoluta pero no una adecuación absoluta. Husserl, quien cree que la

³⁹ Evidentemente, mucho habría que discutir acerca de la intuición evidente que exigen los axiomas, aspecto que no coincide necesariamente con la *elección* de los axiomas dentro de un sistema matemático.

fenomenología tendría incluso un grado de evidencia mayor que el de las matemáticas⁴⁰, sabe que la inmanencia no es tan perfectamente adecuada como podríamos haber pensado en un inicio: «incluso cuando el análisis eidético es realizado sobre un terreno de inmanencia (como ocurre en la actitud trascendental), fuentes adicionales de inadecuación entran en él»⁴¹. Así, la fenomenología contaría con análisis propiamente adecuados (la conciencia inmanente del presente originario) y con análisis apodícticos pero no adecuados («las especificaciones eidéticas de las correlaciones noético-noemáticas son *apodícticamente* auto-evidentes»⁴²). Esto último nos será muy útil para comprender la validez del criterio con muchos de los pasos que hemos dado hasta ahora: «El contenido absolutamente indubitable de la experiencia trascendental del yo no es la mera identidad del “yo soy”, sino que a través de todos los datos particulares de la experiencia real y posible del yo, se extiende una *estructura apodíctica y universal* de la experiencia del mismo (por ejemplo, la forma del tiempo inmanente de la corriente de las vivencias)» (Hua I, p. 67).

Toda evidencia es estar ante algo con total certeza acerca de su ser, lo cual excluye toda duda. “Estoy cierto de esto o de esto otro sin que nada me hable en su contra”. Sin embargo, el carácter paradójico de la apodicticidad es que esta ausencia de duda no cancela la posibilidad de una duda o cancelación futura: «Toda evidencia es auténtica aprehensión de una existencia o de algo que es en el modo “ello mismo”, con plena certeza de este ser, certeza que excluye toda duda» (Hua I, p. 56). La diferencia respecto de la certeza dóxica mundana ligada por ejemplo a la percepción es que ésta última implica la posibilidad de una duda como algo simplemente inmotivado: no hay ningún motivo que me haga dudar de la certeza que tengo acerca de la presencia de esta ventana y esta mesa; sin embargo, es posible concebir un curso perceptivo que me conduzca a la corrección de esta certeza. En cambio, la evidencia apodíctica concibe la posible duda como una mera posibilidad vacía: no sólo no tengo motivos para albergar la posibilidad contraria, sino que además no me los puedo ni siquiera representar. El juicio apodíctico tiene el carácter del “válido ahora y siempre” y, por lo tanto, repetible *ad infinitum*. «Sin embargo, esto no excluye de ninguna manera la posibilidad de que un juicio que se pronuncia en un momento del tiempo y que se presenta él mismo como una instancia del eidos, pueda ser invalidado posteriormente»⁴³.

⁴⁰ Cuestión peliaguda y difícil ya que en principio Soffer, para sostener esta opinión, habla de inmediatez del proceder fenomenológico (a diferencia del proceder mediato de las matemáticas), inmediatez que parecería reconducirnos a la evidencia adecuada más que a la apodíctica.

⁴¹ G. SOFFER, *Husserl and the Question of Relativism*, op. cit., p. 121.

⁴² Ivi, p. 127.

⁴³ Cfr. Ivi, p. 125.

Toda descripción esencial de la vida de conciencia (relativa a la estructura temporal, asociativa, intersubjetiva de la experiencia) exigiría entonces evidencias apodícticas no adecuadas. Partimos del presente adecuado pero éste abraza multitud de horizontes que se pierden sin que puedan ser abarcados con la mirada absoluta de la evidencia. Sin embargo, contamos con ellos y contamos con ellos de un modo muy determinado: alcanzamos las leyes que nos dicen cómo tales aspectos (tiempo, asociación, cuerpo, intersubjetividad, etc.) articulan nuestra experiencia. Pero «¿hasta dónde puede el yo trascendental engañarse acerca de sí mismo, y hasta dónde alcanzan los contenidos absolutamente indubitables, a pesar de que exista la posibilidad del engaño?» (Hua I, p. 62), se pregunta Husserl al final del párrafo 9 de las *Meditaciones* (párrafo en el que ha explicado la diferencia entre un tipo de evidencia y otro). En definitiva, si hacemos operativa la “definición” de la apodicticidad que nos ha ofrecido, tendremos que decir que todas las descripciones de carácter trascendental, todas las que consideren la vida de la conciencia arraigada mundanamente (más allá del mero presente fluyente), son apodícticas porque nada nos habla en contra y porque las posibilidades contrarias son puramente vacías, pero al mismo tiempo no son adecuadas porque abrazan horizontes cuya indeterminación y vaguedad dejan las puertas abiertas a un posible ser de otro modo (si bien nos resulta irrepresentable o inimaginable)⁴⁴.

c) La normalidad que la fenomenología ha de aceptar como condición de su propio desarrollo

Los problemas que hemos mencionado encuentran un límite –poco desarrollado por la propia fenomenología– que envuelve a toda ciencia y esfuerzo cognoscitivo. Fink se refirió a él con el término “segunda mundanización”, esto es, el camino de vuelta al mundo que la fenomenología debía efectuar a través de un lenguaje inevitablemente no trascendental. Las evidencias del fenomenólogo, las evidencias de los científicos, ya sean de carácter adecuado o apodíctico, han de ser volcadas al mundo para que se puedan re-actualizar, repetir, asumir. Curiosamente, el lenguaje utilizado por el fenomenólogo es necesariamente el de la lengua corriente, la cual es modulada y labrada a la luz del propio proceder metodológico, proceder que da un nuevo sentido y orientación a las palabras de siempre. Sea como sea, el fenomenólogo o cualquier científico (la filosofía cuenta con el *handicap* de tener como única expresión la lengua común) han de objetivar y cosificar sus resultados a expensas de una nueva

⁴⁴ La apodicticidad husserliana no coincide entonces con la indubitabilidad cartesiana: «Ciertamente podemos especular de un modo vacío acerca de la existencia de seres cuyo mundo de la vida no esté temporalmente estructurado, o que esté estructurado temporalmente de un modo “radicalmente” distinto del nuestro» (G. SOFFER, *Husserl and the Question of Relativism*, op. cit., p. 183).

re-actualización, propia y ajena, que conduzca del signo y de la lectura del mismo a la evidencia que dio lugar al signo y a la expresión.

El hecho de que el fenomenólogo se sirva necesariamente del lenguaje común implica problemas importantes. La apelación a la necesaria ingenuidad de todo recorrido filosófico –a la que ya hemos aludido– cobra un protagonismo esencial ante el problema del lenguaje. La universalidad conceptual que éste conlleva nos obliga a permanecer en un marco general que en todo caso ha de ser interpretado y acogido por el que lee y escucha. El filósofo, como cualquier persona, ha de tener una confianza elemental en el receptor: la de pensar que es entendido, la de esperar que se deje guiar dócilmente y, al mismo tiempo, libremente. Todos los esfuerzos subsiguientes serán útiles en la medida en que faciliten la comprensión apelando a lugares comunes, ejemplos que permitan identificar con mayor exactitud a qué se está refiriendo el filósofo. Recordemos (lo desarrollamos en la primera parte) que todo concepto –aferrado en el lenguaje– es “manejado” inevitablemente según el todo de la vida de conciencia, las imágenes, recuerdos, y tipificaciones que le son propias. De nuevo en este momento la tensión entre lo propio (lo experimentado en primera persona) y lo común (el concepto) alcanza una tensión que no puede ser cancelada, tensión que el científico y el filósofo han de considerar con cautela para favorecer la comprensión, para asegurarse de que sus palabras no induzcan a error o a equivocidades indeseables.

En definitiva, la fenomenología –como toda ciencia– cuenta con ingenuidades de distinto signo (ingenuidad en el origen y en la elección de los pasos a dar, ingenuidad como aceptación de un orden no absolutamente adecuado, ingenuidad en la expresión), que, aunque sean cribadas críticamente (Husserl se propuso una crítica radical de la experiencia trascendental), dan forma de algún modo al propio método fenomenológico. Esto es muy importante porque quiere decir que la experiencia trascendental exige en definitiva una normalidad (al inicio del método, durante su desarrollo y en su final), esto es, una aceptación de un orden que no es totalmente adecuado (ni en su contenido ni en el “uso” que podamos hacer del mismo). Una crítica radical de la experiencia trascendental, es decir, del operar fenomenológico y de las razones de su operar, se ha de topar necesariamente con límites decisivos: algunos de ellos atañen, como veremos, a la teleología y al orden en el cual inevitablemente ya estamos desde siempre; otros atañen más bien a condiciones históricas y elecciones contingentes (las cuales delinean nuevas teleologías: por ejemplo, las *Meditaciones metafísicas* de Descartes). Considerada en su totalidad, la ciencia se mueve inevitablemente en esta encrucijada: un orden predelineado e instrumentos –en parte limitados– para dar cuenta del mismo.

El método fenomenológico tiene así que aceptar una contingencia constitutiva, esto es, la de la normalidad como forma definitiva de la experiencia del mundo y de la experiencia fenomenológica, lo cual no implica, obviamente, que ninguna evidencia emerja a la conciencia. El mundo en su emerger arrastra una teleología, una forma muy bien definida, cuyo *eidos* se puede captar de muchos modos. La forma del mundo, en sus distintos estratos, como hemos visto, no anula la posibilidad de otros desarrollos mundanos, quizás insospechados, lo cual, no tendría por qué cancelar los sistemas concordantes anteriores. Con la experiencia fenomenológica y con cualquier otra actividad científica, sucede algo análogo. ¿No exigen las ciencias una región sobre la que operar, bien definida? Los métodos con los que contamos pueden corregirse, variarse, alterarse, pero hay una pre-delineación esencial que permanece constante: el objeto del que tratar, el campo que investigar. No todas las ciencias, por supuesto, gozan de la misma universalidad o necesidad. La naturaleza podría estar sometida a distintas leyes físicas y no por ello tendría por qué cambiar nuestro modo de constituir el mundo natural. Cambiaría quizás su forma concreta, pero no necesitaríamos un cambio esencial de nuestros sistemas concordantes. Por ejemplo, en la luna los objetos se comportan de un modo distinto a como estamos habituados, pero ello exige exactamente los mismos sistemas constituyentes.

Si pensamos explícitamente en la fenomenología, hemos dicho que podemos considerar dos caras de la normalidad de la experiencia: la que constituye mundo y la propia experiencia fenomenológica. Respecto de los contenidos, del curso normal de experiencia que constituye mundo, ya hemos dicho mucho. Creemos que tales descripciones responden exactamente a las pretensiones de una evidencia apodíctica no adecuada. Quizás el mundo un día se nos dé de un modo totalmente distinto a como lo hace ahora. Sin embargo, de ello nada sabemos. Con el horizonte de evidencias, con el campo de manifestaciones del que disponemos, nos es lícito, sin embargo, alcanzar su *eidos*, su modo de realizarse conforme a una delineación elemental.

Respecto de la normalidad exigida por el propio método fenomenológico, diremos lo siguiente: la articulación de la misma —por un lado— y su comunicación y lenguaje —por otro— no pueden evitar la vaguedad dentro de la cual inevitablemente se inserta toda praxis y forma de teoría. La normalidad en este sentido, parece más precaria que la normalidad exigida en la concordancia universal del mundo. ¿Qué quiere decir esto? Que para que el mundo se fracture de un modo radical tienen que acontecer discordancias determinantes, mientras que las actividades realizadas en el seno mismo del mundo pueden sufrir graves alteraciones sin que el sentido de lo primero desaparezca por completo. Que no experimentemos discordancias no quiere decir que se mantenga intacto el sentido de lo aprendido hace dos días, sentido que de

haber sido conservado, nos habría conducido a caminos muy diferentes. Pero no se trata simplemente de conjeturar. Sabemos a ciencia cierta que nuestras actividades no se despliegan enteramente en la evidencia apodíctica. Ésta se podrá revelar a la luz de distintos contenidos. Sin embargo, el modo en que conservamos nuestras adquisiciones o el modo en que construimos el “edificio” del conocimiento está sometido a una provisionalidad y contingencia inevitables.

¿Quién nos asegura en el presente que todos y cada uno de los pasos que dimos fueron efectuados en el marco de una evidencia apodíctica? Y aunque así hubiera sido, ¿quién nos asegura que tales adquisiciones contarán para nosotros con total evidencia de aquí en adelante? Más bien, lo que sucede, lo que nunca deja de suceder, es que el método se aquilata y se re-actualiza en una indeterminación constante. Eso sí, que sea indeterminada no quiere decir – algo análogo dijimos en la primera parte en relación con la aprehensión de las generalidades empíricas– que la vivamos en una indeterminación absoluta. Habitualmente, la determinación es tan fuerte que nos guía de un modo lo suficientemente estable como para continuar de un modo razonable con la labor comenzada. Pero ya el mismo uso de nuestras palabras indica la vaguedad que amenaza el éxito del método. ¿No es acaso uno mismo el que ha de aceptar y volver a aceptar los pasos previos? Evidentemente, la reducción fenomenológica, por ejemplo, y lo que ella nos posibilita, efectuada con plena conciencia y determinación, no tiene por qué ser reproducida y recordada a cada instante del pensar fenomenológico. Esto quiere decir que su valor e incidencia puede desaparecer por momentos, hasta que la conciencia asuma de nuevo la actitud propicia. No basta un paso dado con evidencia para que dicha evidencia siga valiendo para nosotros. Esta precariedad de la evidencia no es una mera conjetura, ya que en ocasiones tenemos la conciencia de recordar lo olvidado, de olvidar lo sabido, etc. Los envites del mundo de la vida, la confusión del propio pensamiento o los intereses en los que nos vemos envueltos pueden ejercer una influencia decisiva sobre el método y sus conclusiones. Por esta razón, la facticidad de la existencia nos envuelve de tal modo que hace inviable una suerte de aplicación y realización perfecta e idéntica del método; por ello, – independientemente del orden y evidencia de lo alcanzado–, la comunicación o enseñanza del método o de cualesquiera contenidos (no obstante su evidencia) se pueden ver sometidas a la indiferencia e incompreensión públicas.

Aunque parezca que lo dicho nos introduce en un terreno desolador, en nuestra opinión nos pone en la senda de la autenticidad racional. Son dos las razones. En primer lugar, porque no desaparece la posibilidad de la aprehensión evidente, ya sea de las propias estructuras, como de determinadas regiones u objetos mundanos. En segundo lugar, porque obliga al

pensamiento a una seriedad y un realismo en ausencia de los cuales admitiríamos con excesiva laxitud y descuido la primacía o fuerza de determinados conocimientos o métodos que aún exigirían un largo camino. En tercer lugar, porque a pesar de haber alcanzado un conocimiento cierto, nadie nos asegura que el olvido no nos lo arrancará o que, peor aún, nuestra falta de compromiso no nos separará paulatinamente de ello.

Desde luego, a pesar de todas las apariencias, no se puede acusar a Husserl de no haber reconocido el carácter infinito intrínseco a la tarea filosófica (intersubjetiva). ¿Acaso esta certeza no exige ella misma la “ingenuidad” –necesaria– de pensar que los mismos contenidos descubiertos podrán ser re-actualizados por otros hombres? Por supuesto, toda ciencia y proceso cognoscitivo vive de esta aceptación normal: la aceptación de que el recorrido realizado en primera persona es esencialmente el mismo que realizó aquella persona que nos guía a través de las fórmulas y de las investigaciones que dejó por escrito, y esencialmente el mismo que podrán repetir cuantos nos sigan. Hemos de aceptar que lo que entendemos nosotros está encaminado en la misma dirección; hemos de aceptar que los pasos dados permanecerán de algún modo en nuestra memoria (al menos, para hacernos avanzar); hemos de aceptar que nuestras conclusiones y escritos podrán ser re-actualizados y comprendidos por otros hombres, etc. Así pues, la ciencia es movida por una idea regulativa que es aceptada y asumida, idea que nos proporciona los objetivos, intereses, y pasos implicados en tales investigaciones. Por supuesto, tal idea no es una mera posibilidad improbable. La misma idea de la ciencia está fundada en tal comunicación, en tal entramado de personas y experiencias, lo cual no asegura que dicho entramado permanezca vivo y operante de un modo indefinido.

Del mismo modo, los conocimientos adquiridos se insertan o quedan iluminados bajo dicha idea, cuya autenticidad y validez ha de ser examinada y contrastada con cuidado. Sea como sea, todo ímpetu y esfuerzo científico ha de contar con esta precariedad, la cual, como hemos dicho, más que abandonarnos al escepticismo, nos obliga a aguzar los sentidos, a aumentar el esfuerzo por la justificación racional. J.-L. Crétien lo expone con su habitual agudeza poético-filosófica:

La exposición al olvido, en la medida en que pone originalmente nuestro ser en peligro, es con todo la primera forma de nuestra exposición al ser y a la verdad. Toda verdad está para nosotros en peligro de olvido, y sólo podemos relacionarnos con ella en y por ese mismo peligro. El hombre no es únicamente el ser en peligro, el ser peligroso, sino que es el peligro mismo del ser, aquel en el que el ser se arriesga. El olvido es un nombre esencial de ese peligro⁴⁵.

⁴⁵ J.-L. CRÉTIEN, *Lo inolvidable y lo inesperado*, Sígueme, Salamanca 2002, p. 35.

§31. El mundo pre-dado de la vida y su horizonte generativo

Todavía hemos de completar algunos aspectos estructurales, operativos, de todo mundo de la vida. Husserl se refiere a ellos como los problemas de carácter generativo; tal como hemos indicado, tales problemas nos llevarán hasta determinados límites del mundo de la vida. En primer lugar consideraremos la ampliación necesaria que el método fenomenológico debe asumir para explicar o indagar el sentido del mundo pre-dado de la vida. La primordialidad no se abandona –en un cierto sentido no se puede abandonar– pero es considerada de un modo más amplio. Efectivamente el mundo no se constituye normalmente a partir de lo estrictamente presente. El mundo se extiende infinitamente a partir de nosotros y cualesquiera consideraciones que podamos hacer de él se realizan ya en esta amplia consideración: nuestro mundo es el mundo que he visto, pero también el que no he visto y el que no veré. La relación entre primordialidad e intersubjetividad debe encontrar en el método fenomenológico su unidad original si queremos explicar realmente las estructuras del mundo pre-dado de la vida. En segundo lugar, afrontaremos otros problemas de carácter generativo que, si bien tienen que ver con el primer punto, tienen una determinada autonomía, en tanto que “acontecimientos” del mundo de la vida, tales como el nacimiento, la muerte o la vida animal. Al hilo de estas cuestiones, nos preguntaremos hasta qué punto Husserl concibió realmente un nuevo “tipo” de fenomenología que pudiera esclarecer el sentido trascendental de tales acontecimientos “normales” de nuestro mundo.

a) El mundo generativo

En varios manuscritos recogidos en el volumen XXXIX de la Husserliana (todos ellos escritos entre 1931 y 1933)⁴⁶, Husserl afronta explícitamente el problema de la generación, título que viene a revelar las verdaderas dimensiones del mundo de la vida, excedentes con mucho de la propia realidad y experiencia personales. En estas reflexiones, al hilo de la constitución del mundo pre-dado de la vida, se entrecruzan dos direcciones que Husserl quiere hacer confluir de alguna manera. La primera dirección es la indicada por la propia vida subjetiva que vive mundo. El mundo para cualquier persona adulta tiene, en su despliegue espacio-temporal, una clara continuidad. El mundo en el que vivimos ha sido previo a nosotros y, si nada excepcional lo impide, seguirá existiendo sin nosotros. Esta certeza se modula también en su perspectiva humana. Antes de nosotros han vivido otros muchos pueblos y civilizaciones y después de nosotros vendrán otros tantos. La segunda dirección es,

⁴⁶ Ver especialmente Nr. 35 (pp. 335-349), Nr. 44 (pp. 495-508), Beilage XLII (pp. 509-513), Nr. 46 (pp. 519-524).

por tanto, la de la fenomenología. De algún modo, Husserl quiere tener en cuenta este sentido original del mundo –con independencia del objetivismo que pueda implicar– con el fin de explicarlo en sus referencias internas intencionales.

La intersubjetividad, a pesar de que depende de la subjetividad, arrastra consigo multitud de estratos y mediaciones (expresión, lenguaje, etc.) que colaboran en el sentido de ser que el mundo de la vida tiene efectivamente para nosotros: «a través de la *intersubjetividad* de la existencia, la finitud del mundo primordial, junto con la espacio-temporalidad primordial correspondiente, sufre una *ampliación* en la extensión referida tanto al pasado como al futuro» (Hua XXXIX, p. 501). Así pues, Husserl, en estos manuscritos, quiere considerar el peso que la intersubjetividad tiene en nosotros, sin borrar eso sí, la primordialidad del propio mundo de la vida, primordialidad sin la que no puede constituirse ningún sentido mundano.

El mundo de la vida, o el mundo circundante humano, es en definitiva un mundo que sobrepasa, obviamente, los límites de nuestras propias experiencias. Mi mundo, que es mundo de los otros, es concebido y vivido como siendo mundo para otros muchos, como habiendo sido mundo para otros antes que yo: «Lo esencial del mundo circundante humano es que expresa de diferentes maneras un mundo temporal generativo concretamente cumplido en distintos niveles de la comunicación; para todo el mundo este mundo se hace comprensible en su presente con un sentido que, puesto de manifiesto mediata o inmediatamente, puede volver a darse, puede anticiparse lo que está por llegar» (Hua XXXIX, p. 344).

Husserl habla aquí de la mediación. Evidentemente, en el seno del mundo de la vida damos crédito a los otros, a aquellos que nos hablan de los antepasados y sus obras. Mi recuerdo y lo que me da, queda así ampliado imaginativamente –en la empatía– hasta el punto de representarme los recuerdos de los otros, y los recuerdos de los otros de los otros, etc. Lo mismo, dice Husserl, ocurre con el futuro. Podemos modificar nuestro orden de anticipaciones extrapolándolo a otras personas, incluso a aquellas que no nos son inmediatamente presentes. Todo esto, evidentemente, no es una conjetura vacía. No obstante la contingencia del mundo, el hecho es que, en virtud de conexiones intencionales y empáticas, los horizontes del mundo –que se abren desde nuestro presente– colindan con los pasados y futuros remotos. Esto, evidentemente, es un punto más de fuerza que nos lleva a reconocer el sentido intersubjetivo del mundo de la vida. ¿Qué sabe un niño –al abrir los ojos por vez primera– de los mundos remotos? En la vida que crece y se hace adulta, a pesar de que tales mundos nunca emerjan de modo evidente, son aceptados y presentificados en virtud de un conjunto coherente de experiencias que remiten globalmente a tiempos y mundos humanos pretéritos.

La experiencia inmediata del mundo es experiencia de horizontes. Ahora bien, aquello a lo que apuntan los horizontes viene determinado en parte por la experiencia mediata de las otras subjetividades. Las expresiones orales y escritas, por una parte, y la contemplación del cambio de las cosas y su permanencia, dan un contenido al horizonte espacio-temporal. Efectivamente, la unidad e individualidad del mundo espacio-temporal arrastra consigo la aprehensión de su permanencia en el tiempo, incluso más allá de los límites de lo que se nos muestra directamente: «De este modo se constituye el mundo en una infinitud abierta como un mundo en el que nos encontramos nosotros los hombres dados a través de mi primordialidad y de los datos primordialides co-experimentados a través de una experiencia ajena mediata, inmediata y directa. [...] <Se constituye> un *mundo abierto infinito de la historicidad unitaria*» (Hua XXXIX, pp. 509-510).

Como hemos dicho antes, Husserl reconoce sin problemas este carácter histórico del mundo, a condición de que reconozcamos que tal historicidad se da «dentro del flujo de los recuerdos de la primordialidad por el cual el mundo de la percepción constituido en la finitud de la subjetividad primordial no será superado» (Hua XXXIX, p. 503), es decir, que seguirá teniendo validez. La historicidad de la conciencia, asentada en el flujo de los recuerdos, de los recuerdos propios, referidos a un mismo mundo, a acontecimientos de un único mundo, permite que «se constituya la tipicidad de todo lo que deviene» (Hua XXXIX, p. 506), que se concreta de modos muy distintos en mi propia memoria y en la memoria colectiva. El mundo nos muestra su unidad a través de una permanencia elemental (algo debe ocurrir y permanecer), la cual históricamente se verifica de múltiples modos. La unidad del mundo, y su unidad en la historia, es constituida a través de una red de concordancias y verificaciones elementales.

La conciencia de los horizontes generativos de nuestro mundo, como hemos dicho, viene dada en gran parte gracias a la expresión de las otras subjetividades, expresión que se encauza y conforma gracias a comunidades personales, instituciones, culturas y tradiciones particulares, las cuales, al mismo tiempo que configuran el rostro efectivo de nuestro mundo, nos vuelcan hacia tiempos pretéritos.

¿En qué sentido estas reflexiones introducen una ampliación de la primordialidad? En un momento de los textos citados, Husserl dice que la clarificación de la constitución del mundo que es para mí, exige dos momentos de una destrucción [*Abbau*]: 1) la reducción a la primordialidad; 2) dar cuenta de la empatía y del lugar de los otros⁴⁷. En la vida cotidiana, la primordialidad es en definitiva un campo de evidencias adecuadas, entremezcladas con otras

⁴⁷ Cfr. Hua XXXIX, p. 527.

muchas experiencias (de los otros) y contenidos mundanos que no se puede remitir con exclusividad a las propias experiencias.

Así, la vida entera de conciencia asume multitud de comportamientos, posiciones y opiniones dependientes en último término de la vida de los otros y que delinean el sentido que el mundo tiene para nosotros. De este modo, insertos en el mundo, vivimos habitualmente sin cuestionar qué es perfectamente evidente y qué no. Todo o casi todo se da por hecho: se da por hecho que hay otros y que hubo otros y que probablemente habrá otros, pero no se interroga el modo en el que el mundo para nosotros ha llegado a albergar todos estos sentidos. Husserl no pretende devolvernos la existencia del mundo espacio-temporal que había dejado de lado con la reducción. Quiere, más bien, devolvernos el sentido del mundo, humano, histórico y material. Para ello, la reducción a la primordialidad pone de manifiesto la síntesis continua entre evidencias adecuadas e inadecuadas, síntesis que da lugar a nuestro mundo, el mundo de cada uno, con las realidades que sólo para uno son familiares, el mundo personal que alberga una multitud de hombres, y el mundo espacio-temporal. Estos análisis nos hacen comprender así, con más fuerza, la normalidad de la constitución intersubjetiva de mundo. Ésta es una dimensión interna de la experiencia. Mi vida se abre a otros desde mi presente, al principio como una alteridad finita, y paulatinamente como una alteridad infinita.

b) Los fenómenos-límite del mundo de la vida

Algunos autores, como Steinbock, han señalado recientemente que, además de la fenomenología estática y genética, habría que señalar una tercera rama cuyo crecimiento se remontaría a los últimos años de la producción husserliana: esto es, la fenomenología generativa. Antes de considerar si Husserl realmente concibió una fenomenología tal, entendamos qué orden de cuestiones condujeron al filósofo alemán a hablar de problemas de carácter generativo. Dentro del gran marco de cuestiones que abraza el mundo de la vida hemos de situar, como hemos visto, el de la generación, que no es sino un título para indicar los horizontes remotos que se dibujan desde nuestro presente, desde nuestra situación histórica presente y que son relativos tanto a nosotros mismos (nuestra propia generación y destino) como a los otros (nuestros antepasados y generaciones futuras).

Desde el presente se abren “accesos” al pasado, a los antepasados, a aquellas generaciones pretéritas que han incidido o inciden en el presente de distintos modos. «La comunidad humana universal es generativa. Todo sujeto individual se encuentra en su generación, en su familia, es hijo de sus padres, hermano de sus hermanos. [...] Este mundo tiene su tipicidad del ser a partir de la vida generativa de esta comunidad universal» (Hua XXXIX, p. 329).

Efectivamente, la intersubjetividad no tiene sólo que ver con la vida presente o con las relaciones que se establecen con los hombres que forman parte de mi mundo, conocidos o desconocidos. El mundo es constituido intersubjetivamente y en dicha constitución arrastra multitud de estratos referidos no sólo a las subjetividades inmediatamente co-constituyentes, sino también a todas aquellas que han formado parte de nuestro mundo, que constituyeron el mismo mundo de la vida. Además del aspecto eminentemente biológico de la generatividad, muchas son las huellas de esta constitución mundana: edificios, museos, objetos, historias, lenguas, tradiciones, y un largo “etc.” que porta la memoria de mundos y comunidades pretéritas.

Junto a esta primera esfera de aspectos generativos —que ya hemos analizado—, vinculados a la transmisión y a los distintos estratos del mundo constituido Husserl reflexiona en torno a cuestiones generativas límite, como son el nacimiento, la muerte o la animalidad. En las *Meditaciones cartesianas* anuncia estos problemas: «Sólo que aquí, ciertamente, siguen intactos los problemas generativos mencionados arriba: el nacimiento, la muerte, el nexo de generación de los animales, problemas éstos que pertenecen evidentemente a una dimensión superior y suponen un trabajo de exposición de las esferas inferiores tan enorme, que no podrán llegar a ser en mucho tiempo problemas sobre los que trabajar» (Hua I, p. 169). El trabajo previo necesario al que se refiere es el de la indagación genética de la mónada, la de su esencialidad propia [*Diese Fundamentalstufe ist natürlich die meines Ego in seiner primordinalen Eigenwesentlichkeit*], marcada por el tiempo y la asociación. Pero no son éstos últimos los únicos análisis que la fenomenología genética debe acometer. Sobre la base del tiempo, ciertamente, debe afrontar todos los estratos de sentido mundanos, reconducirlos a sus orígenes trascendentales.

El mundo generativo es en definitiva el mundo de la vida humano, mundo siempre abierto y en continuo crecimiento, el cual, como hemos visto, puede ser explicado en el entrelazamiento de primordialidad e intersubjetividad. El término *Erweiterung* o “experiencia ampliada” [*erweiterte Erfahrung*] nos concede una perspectiva amplia acerca del mundo de la vida, perspectiva que incluye acontecimientos tales como la muerte, el nacimiento, la enfermedad, la vejez, etc., los cuales no habían sido considerados en un primer momento por la reflexión fenomenológica, ya que ésta se había centrado en otros estratos mundanos de sentido, por principio más sencillos y accesibles para el yo. De algún modo, la temática del mundo de la vida, la concreción mundana en toda su riqueza, nos conduce necesariamente a describir nuevos estratos de sentido presentes en el mundo pre-dado de la vida. El siguiente texto une la problemática de la generación que hemos tratado en el párrafo anterior y estos acontecimientos que acabamos de mencionar:

A través de la unidad vital del hombre, limitada por el nacimiento y la muerte, se extiende la unidad de la vida humana como unidad de una experiencia totalmente humana mediada, unida y fundamentada en una *tradición*. Así comprendo la humanidad como una humanidad histórica, como el emerger del tiempo mundano, jalonado de acontecimientos mundanos, que se extienden sobre mi tiempo vital y sobre el tiempo de mis compañeros humanos co-presentes (Hua XV, p. 169).

¿Exige este tipo de descripciones un salto a un nuevo tipo de fenomenología? Por el momento lo que podemos afirmar es que el mundo, de hecho, se nos da con tal apariencia, con tales acontecimientos [*Vorkommnisse*]. Para autores como Steinbock esta “experiencia ampliada” exige pasar de la fenomenología genética a la generativa, ya que a sus ojos la primera —que haría de guía para la segunda— no puede dar cuenta de las generaciones que sobrepasan nuestra realidad presente, de la muerte y del nacimiento, de la vida animal, etc.:

Si bien la fenomenología genética amplía el alcance del campo fenomenológico de experiencia, también tiene sus propias restricciones o, como diré más adelante, sus “límites” relativos a la constitución de la normalidad y de la a-normalidad, a la relación humana con la animalidad, con el nacimiento y con la muerte, y a la relación yo-tú propia de la intersubjetividad; sin embargo, los análisis genéticos permanecen dentro de los confines de la constitución egológica, de la auto-temporalización y de la facticidad individual en la que la esfera de la intersubjetividad se extiende solo a una sociología trascendental, esto es, a un campo sincrónico de contemporáneos⁴⁸.

Aunque Husserl nunca desarrolló explícitamente la idea de una fenomenología generativa, hemos de considerar seriamente si es verdad que la fenomenología genética no dispone de más instrumentos de los que reconoce Steinbock. Si así fuera, ciertamente la fenomenología se vería obligada a tratar de cualquier otro modo estratos de sentido mundanos tan elementales (tan naturales, podríamos decir) como los llamados en causa en esta discusión. La opinión de Steinbock es que el mundo de la vida contiene determinados hechos considerados normales o a-normales que no pueden ser reconducidos con evidencia a los análisis de la fenomenología genética. De ellos sólo cabe una experiencia indirecta y, por lo tanto, una asunción provisional. Es cierto que acontecimientos como el nacimiento no pueden someterse enteramente a las evidencias de la subjetividad: el yo no hace experiencia de su nacimiento ni de su muerte. A pesar de ello, tales acontecimientos emergen en nuestro mundo circundante hasta tal punto que los proyectamos sobre nosotros mismos: de hecho, nos pensamos como habiendo nacido y como seres sujetos a la muerte. ¿En qué sentido entonces cabe una descripción fenomenológica de tales fenómenos? Steinbock habla de ellos en términos de “fenómenos-límite”, es decir, «aquellos “fenómenos” que son dados en calidad de no poder ser dados. Conforme a la comprensión general de los fenómenos-límite, éstos incluyen el inconsciente, el

⁴⁸ A. STEINBOCK, “Generativity and the Scope of Generative Phenomenology”, op. cit., p. 292.

dormir, el nacimiento y la muerte, la otra persona, otros mundos, la vida animal y vegetal, la Tierra, Dios, etc.»⁴⁹. Este elenco parece a primera vista bastante conflictivo. Si pensamos en la temporalidad, por ejemplo, creemos que es injustificado afirmar de ella que es un fenómeno límite en el mismo sentido en que lo son otros “acontecimientos”, como la muerte. A pesar de que la temporalidad es para Husserl un fenómeno originario [*Urphänomen*], no por ello se escapa a la intuición fenomenológica: «El ser originariamente fenoménico en tanto que presente viviente fluyente es conocido *originaliter*, es un campo de datos y percepciones originales que, al fin y al cabo, forman parte de él» (Ms. C, p. 7). Por otro lado, la vida subjetiva ajena es aprehendida según un proceso empático, lo cual no sucede con la vida vegetal. A pesar de que el discurso acerca de Dios sería mucho más complejo, es fácil imaginar que cualquier acceso posible a él distaría mucho de los anteriores.

Independientemente de la lista que propone Steinbock, si diéramos un sentido muy amplio a la expresión “fenómeno-límite” encontraríamos una análoga en la “inadecuación” husserliana, característica de toda trascendencia constituida en la conexión de elementos presentes y ausentes. Desde este punto de vista, sólo la vida inmanente presente coincidiría con una presencia sin dobleces, con una presencia absoluta, mostrada adecuadamente. Siguiendo este hilo, es posible indagar la constitución de las objetividades inadecuadas según su tipología (objetos espaciales, vivientes, animales, etc.), pero nos es imposible traerlas a una forma de presencia absoluta. Siempre esconden lados y nos ocultan aspectos que pueden corregir la opinión o la certeza que de ellas teníamos. En el caso del *alter ego*, no sólo aprehendemos el cuerpo vivo humano en su diferencia con otros seres, sino que además aprehendemos éstos últimos en su semejanza con el propio cuerpo, atribuyéndoles –si es el caso– así una vida subjetiva análoga a la propia.

Reconociendo la inadecuación de todos estos fenómenos, nos podríamos preguntar lo siguiente: ¿es posible superarla solicitando la ayuda de la actitud natural? La inadecuación no puede superarse con una decisión, con una mera aceptación del sentido común. Que algo se dé inadecuadamente no quiere decir que pase a ser considerado como algo sin valor o inútil. La inadecuación o adecuación de determinados objetos o vivencias no es sino el modo en que se puede dar la cosa, reconociendo los límites y el modo particular en los que necesariamente ha de darse cada tipo de objeto. La investigación acerca de la constitución del sentido tiene así que examinar tales modos de darse, con la distancia propia de algunos fenómenos y con la transparencia absoluta de otros. Así pues, la investigación fenomenológica, según sus fundamentos y presupuestos, no pretende socavar esta diferencia para aquilatar un

⁴⁹ Ivi, p. 290.

conocimiento acerca del mundo o de la realidad presente de los otros hombres que nos permita reposar en algo así como un conjunto de verdades. Las verdades de las que trata la fenomenología no son las del sentido común. La investigación acerca del advenir del mundo que se abre ante mí poco tiene que ver con una investigación efectiva del mundo y sus regiones: partimos del mundo dado para indagar el llegar a ser de dicho mundo pero no para concluir que lo que afirmamos del mundo y de los hombres es tal como lo hemos pensado.

El mundo y los acontecimientos que en él vivimos nos muestran múltiples rostros y variaciones: reconocemos la diferencia entre los seres vivos y los cosas meramente materiales, entre los animales y las plantas, etc. Obviamente, independientemente de los límites de nuestras intuiciones y conocimientos, en virtud de lo que se manifiesta constituimos distintas regiones del ser según su tipología (ser material, ser vivo, ser animal, conciencia, ser cultural). La constitución del mundo espacial, así como la del mundo animal o la vida del espíritu (véase *Ideen II*), se deja indagar fenomenológicamente. ¿No tendríamos que decir entonces que ocurre lo mismo con el nacimiento y la muerte? La incapacidad de vivir el nacimiento en primera persona o, incluso, de recordarlo, no es un impedimento para dilucidar cómo emerge con sentido dicho acontecimiento en nuestra trama mundana: «Así pues, tienen un sentido de ser en el mundo» (Ms. C, p. 427). De este modo, la fenomenología puede desentrañar el modo en que el yo que vive el mundo de la vida llega a interpretarse como un ser que nace y muere. Esta conciencia no adviene gracias a una evidencia que el yo encuentra “en sí mismo”; lo aceptamos, más bien, como un hecho de nuestro mundo: los otros son como yo; los otros han nacido y mueren, luego yo he nacido y moriré. Se realiza así —en la “conclusión”— una dinámica inversa a la empática. Si ésta consistía en la llamada “transposición aperceptiva” [*apperzeptive Übertragung*] (Hua I, p. 140) que el yo realiza sobre el *alter-ego*, en el caso del nacimiento la trasposición se realiza en la dirección contraria. Pero tal inversión, esto es lo importante, no nos concede un acceso evidente al acontecimiento del propio nacimiento.

Algo análogo ocurre con la constitución de las civilizaciones antiguas o de los antepasados. Si ya existe una imposibilidad radical de hacer experiencia en primera persona del *alter-ego*, con más razón crece la distancia respecto de los *alter-ego* de las generaciones pasadas. De alguna manera también los aprehendemos como *alter-ego*, pero su presencia se difumina hasta tal punto que se convierte fácilmente en un mero pensamiento o imagen. El pronombre personal “ellos” asignado a los antepasados arrastra, de hecho, una inevitable incertidumbre: exactamente, ¿quiénes son ellos? No nos encontramos frente a cuerpos vivos, sino más bien frente a vestigios y huellas que nos remiten a comunidades y mundos pretéritos, si bien éstos parecen esconderse detrás de una espesa niebla. No podemos aprehender los pueblos antiguos

ni las personas que los habitaron con la misma claridad con la que “los otros” emergen en la percepción del “nosotros” presente. Para ser justos, habría que decir que el “nosotros” esconde otras muchas zonas de penumbra: ¿qué sabemos en realidad de todos aquellos lugares y pueblos de los que apenas –o ni siquiera– tenemos noticia, de todas aquellas personas de las que suponemos la existencia pero de las que nada sabemos? Steinbock, en este sentido, señala cómo el concepto de “empatía” [*Einfühlung*] propio de la fenomenología genética no es un mapa adecuado para moverse cabalmente ante los problemas de la generatividad: «la empatía no puede realizarse con nuestros compañeros muertos o no nacidos, con nuestros antepasados, con aquellos que son desconocidos, a pesar de que nos resulten familiares»⁵⁰. A continuación discutiremos si esto es efectivamente así.

Frente a la opinión de Steinbock, creemos que la noción de empatía es mucho más abierta en el pensamiento de Husserl de lo que el primero se había imaginado y que, ante las generaciones o tradiciones, sigue cumpliendo un papel constitutivo sin el cual dichas realidades carecerían por completo de sentido. A ojos del filósofo alemán, la empatía no sólo se efectúa ante cuerpos vivientes, sino que gracias a ella se pueden concebir múltiples posibilidades *delineadas por la realidad presente o análogas a ella*: «De este modo tengo y tenemos al fin y al cabo un horizonte empático que porta dentro de sí [...] una pluralidad sin fin de otros y otros (de otros que son para otros)» (Hua XXXIX, p. 94). Quizás no tengo experiencia directa de muchos hombres, pero no por ello dejo de concebir la posibilidad de encontrarme con ellos, sean quienes sean. No creemos que esta descripción sea extraña o forzada. El argumento de Husserl es adecuado en la medida en que la empatía no se considere como una apercepción que se realiza exclusivamente ante el cuerpo vivo ajeno. Aunque efectivamente el horizonte de los antepasados está cubierto necesariamente por una densa niebla –debido a la ausencia de cuerpos vivientes– sin embargo, no dejamos por ello de constituir, abrazar y considerar civilizaciones y tradiciones antiguas en virtud de una empatía que se abre infinitamente desde el presente. Las construcciones, artilugios e instrumentos que encontramos en museos o en nuestras propias ciudades son en definitiva objetos cuya factura se remonta a otros hombres. Sólo seres análogos a nosotros fueron capaces de obras semejantes, decimos. Evidentemente, esta consideración empática abraza la entera vida práctica, las posibilidades humanas en el marco social, técnico, etc., y no sólo la movilidad y expresividad del cuerpo, si bien, obviamente, la indeterminación en el primer caso es mucho mayor. Es bueno señalarlo ya que no es extraño ver reducidos los análisis de Husserl sobre la empatía a este último aspecto.

⁵⁰ A. STEINBOCK, “Generativity and the Scope of Generative Phenomenology”, op. cit., p. 298.

En cualquier caso, es justo decir que, si Steinbock ve limitado el alcance de la empatía, es porque entiende que el lenguaje y la comunicación completarían lo que a ella le falta, ya que éstos posibilitarían nexos intersubjetivos estables. En realidad, no creemos que ninguno de estos aspectos entre en contradicción con los otros, sino que más bien unos y otros se complementan para favorecer la continuidad de distintas tradiciones a través del paso de las generaciones. La identificación de estos nexos conduce a Steinbock a afirmar que «la fenomenología generativa se ocupa en parte de identificar estructuras esenciales a priori que afectan a la re-constitución del mundo propio y de los mundos ajenos más allá de las generaciones»⁵¹. Sin embargo, en virtud de lo dicho y teniendo en cuenta el papel necesariamente predominante de la subjetividad, no creemos que Husserl necesite nuevos accesos fenomenológicos para tratar los problemas generativos. La constitución del *Heimwelt*, como vimos en la segunda parte, también se realiza, como toda constitución, desde la vida del yo. La familiaridad con determinadas tradiciones y núcleos familiares es la familiaridad que vive el yo, el cual se reconoce en sintonía con otros hombres de su entorno.

Nuestro parecer, por tanto, es que Husserl concibe los problemas generativos precisamente como problemas, como nuevos estratos de sentido que han de ser esclarecidos a la luz del proceder fenomenológico y no como objetos de una nueva fenomenología. En nuestra opinión, más allá de la discusión acerca de una tercera vía fenomenológica –sin dejarla de lado por completo–, lo interesante es que Husserl quiere desentrañar la historicidad del mundo de la vida, la cual abraza en nexos intersubjetivos problemas y tradiciones del pasado, los cuales perviven o sobreviven a los sujetos individuales, aquellos sujetos que actualizan y transmiten dichas tradiciones. Buena muestra de este interés son las casi ochocientas páginas del volumen XXXIX de la husserliana en las que se recogen multitud de textos de los años 30 acerca de la constitución del mundo pre-dado de la vida. Efectivamente, a pesar de la dificultad propia –ya señalada– de muchos de los problemas generativos, muchos de los cuales permanecieron como tierra virgen, inexplorada (y no por ello desatendida por completo, al menos programáticamente), a ellos se dedicó con ahínco Husserl. Afirma Dorion Cairns remontándose a una conversación con el filósofo alemán mantenida en 1932: «Husserl señaló que estas consideraciones [las de carácter generativo] eran en sí mismas meras indicaciones de una dirección que alguien tendría que seguir en el futuro, poniendo de manifiesto posibilidades esenciales y, quizás, necesidades esenciales a través de análisis concretos»⁵². «La pregunta acerca de las casualidades particulares y de su constitución esconde el gran misterio de cómo se constituya plenamente el mundo, el mundo real que vale para nosotros, y qué papel juegan

⁵¹ A. STEINBOCK, “Generativity and the Scope of Generative Phenomenology”, op. cit., p. 298.

⁵² D. CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, op. cit., p. 69.

las fracturas de los datos intuitivos y estos acontecimientos peculiares de cara a la plena y definitiva constitución del mundo» (Ms. C, 427).

Tenemos así que los problemas generativos pueden ser desentrañados fenomenológicamente en la medida en que han sido constituidos de alguna manera en el entramado de la subjetividad, en la relación con las otras subjetividades. La pregunta que queda en el aire es si fenomenológicamente Husserl concibió una suerte de acceso mucho más radical a dichos acontecimientos o fenómenos límite, si, como dice en la conversación reportada por Cairns, estos análisis pueden revelar algún tipo de necesidad esencial. Desde luego, el nacimiento o la muerte no son dos acontecimientos más de nuestro mundo. El propio Husserl no esconde la peculiaridad radical de estos hechos que podríamos considerar *sui generis*: «¿es la muerte, etc., acontecimientos fáctico-casuales del mundo? ¡Peculiares hechos, sin duda!» (Ms. C, 427).

¿Cómo es posible atribuirse fenomenológicamente un inicio y un final sin haber hecho experiencia de ellos en primera persona? ¿Es acaso posible determinar la subjetividad trascendental conforme a tales acontecimientos? El propio Husserl manifestó muchas veces en el marco de la monadología que «las mónadas no pueden comenzar ni dejar de ser» (Hua XV, p. 609). Una visión así concuerda perfectamente con la restricción metodológica de la reflexión fenomenológica. En principio, para desplegar el sentido elemental de nuestro mundo, el modo en que emerge ante nosotros, no tenemos por qué aceptar la muerte o el nacimiento como acontecimientos de la propia subjetividad. Efectivamente, puedo desentrañar mi vida perceptiva, valorativa, práctica, científica, etc., sin necesidad de aceptar la muerte. Mi vida podría desplegarse infinitamente hacia el futuro. ¿Qué nos impide pensar esto? En un cierto sentido también el nacimiento sería indiferente para clarificar el sentido de nuestra vida intencional. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con la muerte, no es tan fácil pensar una continuidad infinita hacia el inicio. Desde luego, nuestra propia memoria se topa aquí con una forma de olvido, no con algo que todavía está por acontecer.

Ante este punto, no hay que negarlo, Husserl se topó, como es lógico, con muchas dificultades. Desde luego, toda consideración mundana tiene el sello del presente. Esto pretende ser también una descripción esencial. Por ello, Husserl insiste en la primacía de la idea mundana que se extiende desde el presente, el presente viviente desde el que se puede llegar a pensar, por ejemplo, en el mundo anterior a la existencia humana. Las posibilidades de pensar un mundo en ausencia de toda subjetividad esconde muchas dificultades o paradojas inevitables, que nacen precisamente de la imposibilidad radical de escapar del presente y del horizonte de sentido que emerge a partir de él. Puedo pensar en la tierra como una bola de

fuego, pero este pensamiento o imagen exige una posición y una idea de mundo delineada desde el presente a partir de mis propias experiencias mundanas. Desde luego, la astronomía, la arqueología o la geología cuentan con datos materiales que las conducen a interpretar y reconstruir el proceso y origen de distintas formaciones. Sin embargo, todas estas actividades e investigaciones exigen la presencia de una subjetividad en el presente, que piensa, imagina y contempla. La imagen de un mundo previo al hombre esconde la paradoja de ser una imagen “humana”. Así, entendemos que es imposible pensar un mundo o una realidad mundana al margen de una subjetividad: «El mundo –el de todos los días– es impensable sin mí» (Ms. C. p. 445).

Con esto, evidentemente, no hemos contestado al problema del nacimiento, de nuestro origen radical, de nuestra radical dependencia de los otros y, en cierta medida, del mundo material. Hay que añadir también que Husserl habla también del “nacimiento trascendental”, esto es, el surgir primigenio de subjetividad y mundo. Evidentemente, no es lo mismo la indagación acerca de los elementos constitutivos de toda experiencia (materia, cualidad de la materia, vivencias, etc.) que preguntarse por el origen de nuestra propia subjetividad (no trascendental, sino fáctico). Ante esta última cuestión, al menos, nos quedan las certezas del mundo de la vida, las cuales tampoco nos pueden devolver las vivencias perdidas: «un pasado que a un tiempo es nuestro y permanece irremediabilmente perdido, cerrado a cualquier rememoración»⁵³.

¿Cabría pensar fenomenológicamente la dependencia radical respecto de mundo y otros de un modo trascendental? ¿Cabría pensar la precedencia absoluta de lo otro?

§32. Normalidad y acontecimiento

Para comenzar a pensar en qué puede consistir esta dependencia, dedicaremos este párrafo al problema del “acontecimiento”. La familiaridad con lo dado o el mundo ofrecido concordantemente no dejan de verse continuamente desbordados por un acontecer, el cual no puede reconducirse por completo a las circunstancias o experiencias previas. Este aspecto continuo de novedad que trae consigo el presente pone de manifiesto la dependencia última que toda subjetividad vive respecto de la facticidad, la cual, –con su orden y aparición “sorprendentes” y, en cierta medida, insospechados– al mismo tiempo que nos da algo nuevo, nos introduce en una nueva escena. Lo que está por llegar o lo que se nos impone actualmente

⁵³ J.-L. CRÉTIEN, *Lo inolvidable y lo inesperado*, op. cit., p. 10.

vive en cierta medida de una tensión insuperable entre lo normal y lo “a-normal”. Completaremos estos análisis con las anotaciones finales acerca de la teleología.

La racionalidad del *factum* del mundo, su acontecer previsible o imprevisible, nos remite al carácter absoluto de la subjetividad trascendental. Ahora bien, la racionalidad del mundo, si bien dependiente de esta última, conserva un carácter permanente de novedad y movimiento. El mundo acontece, aparece, se muestra, ad-viene: se espere o no se espere, su emerger es siempre un acontecer. A su vez, de la subjetividad trascendental podemos reconocer un aspecto vertiginoso: también ella es acontecimiento y lo es de un modo especial porque es el acontecimiento más propio, más íntimo y necesario. Si el mundo acontece, si precisamente es ad-venir, continuo y permanente, la subjetividad trascendental goza por antonomasia de este título: ella misma es acontecimiento, de un modo concreto, actual, permanente. ¿Es acontecimiento en el sentido de que podría no haber acontecido? Aquí nos topamos con uno de los límites, el límite decisivo considerado por la fenomenología generativa. Por lo pronto, podemos comprometernos con la siguiente afirmación: la subjetividad trascendental es acontecimiento en la medida en que adviene sin cesar. Independientemente del curso del mundo, la subjetividad no deja de “transcurrir”, de abrirse a sí y al mundo.

La normalidad del mundo y de la subjetividad, la costumbre de tener un mundo y aparecer ante sí mismos de un determinado modo, no cancela la sorpresa de tal advenir, la irrupción novedosa de uno y otra. El cumplimiento del curso normal de experiencia no nos conduce a concebir el mundo mecánicamente. Las expectativas, ciertamente, se arraigan en experiencias previas, pero el cumplimiento de tales expectativas es de alguna manera irreducible a ellas mismas: ha de acontecer aquello que realiza el cumplimiento. Efectivamente, el mundo por regla general acontece conforme a un núcleo esperado, lo cual, deja abierta la puerta a múltiples correcciones posibles. Por ello, quizás, lo esperado no deja de ser sorprendente, últimamente in-esperado. Tanto el advenir del mundo —en su conjunto— como el advenir particular de objetos y situaciones, ponen de manifiesto que lo que acontece desborda en todo momento lo esperado. Lo que se anticipa es siempre aproximado y nunca completo o definitivo. Así, aunque Husserl no se expresa de este modo, podríamos decir que cabe hablar del acontecimiento del mundo de tres modos posibles: 1) acontecimiento del mundo como contingencia (podría no haber sucedido); 2) acontecimiento como excedencia de todo lo pensado o anticipado (aunque en términos generales se cumplan las intenciones previas): el acontecer mundano siempre desborda lo típicamente anticipado dándole un cumplimiento imposible de vislumbrar de modo pleno en la anticipación. Ciertamente, esperamos que la experiencia perceptiva, por ejemplo, sea tan rica como finalmente se

manifiesta, pero nos resulta imposible anticipar todos y cada uno de los detalles venideros, así como nos resulta imposible reproducir de un modo perfecto el pasado. Nuestra situación ya es esencialmente distinta, la percepción tiene un cumplimiento intuitivo distinto del recuerdo, etc.; 3) acontecimiento como la novedad de lo manifestado (corrección de las intenciones, nuevos datos, etc.). El acontecer del mundo es “capaz” de revertir órdenes y situaciones normales. Es posible que lo esperado no se cumpla, que las teorías resulten erróneas o insuficientes, que la verdad se vislumbre de un modo inesperado, que se cumplan las expectativas más hondas y quizás más olvidadas.

Es Derrida quien ha subrayado en la filosofía reciente de un modo contundente el carácter irreducible y sorprendente del acontecimiento: «Con lo imposible y el acontecimiento, Derrida trata de pensar, dando voz a una instancia que, en sentido amplio, podríamos definir como kierkegardiana, además de heideggeriana, la sorpresa absoluta, la novedad no anticipable, la singularidad pura, esto es, la imprevisibilidad y la inapropiabilidad *de* y *en* lo que acontece»⁵⁴. También es cierto que Derrida ha repensado el acontecer como lo im-pensable, lo que no se deja reconducir a ninguna categoría y espera previas. Y todavía, no se ha alejado por completo de la fenomenología, permaneciendo en la línea fronteriza que separa la filosofía de la no-filosofía: «En nuestra opinión, Derrida intenta, sobre todo con las últimas obras, vérselas con el acontecimiento, con la singularidad, con la indeducibilidad, con la acontecibilidad y con la dimensión de alteridad del acaecer, sin disiparse en una heterología absoluta, en un empirismo que, en el intento de ser radical, termina por convertirse en una no-filosofía»⁵⁵.

Husserl, evidentemente, no va tan lejos, fundamentalmente porque para él “evento” o “acontecimiento” se muestran como tales en el espacio fenoménico y, por tanto, se dejan describir conforme a una relación continua y abismal entre forma aprehensional y contenido. Es cierto que sólo determinadas experiencias u objetos se imponen a la conciencia como siendo una verdadera sorpresa, un verdadero “acontecimiento”, en el sentido cotidiano del término. Sin embargo, en la medida en que mundo y subjetividad *ad-vienen*, podemos decir que, efectivamente, son acontecimiento, en unos casos por su imprevisibilidad, en otros por la plenitud intuitiva que arrastran, sobreabundante respecto de toda expectativa. Las palabras que siguen se refieren al acontecer de la propia subjetividad: «¿Podemos justificar un método que nos permita comprender este ego original, esta esfera originariamente fenoménica, de tal manera que podamos indicarla en general como originariamente fenoménica?» (Ms. C, p. 7). Esta estructura elemental cae bajo la mirada de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo. Mundo y subjetividad acontecen porque *ad-vienen* y *ad-viniendo* dejan ver multitud

⁵⁴C. DI MARTINO, *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini e Associati, Milano 2008, p. 13.

⁵⁵ Ivi, p. 14.

de esperas cumplidas e incumplidas. La continuidad de la conciencia, no obstante no se reflexione sobre ella, es sin duda, el acontecer por excelencia.

Respecto del carácter de acontecimiento de la propia subjetividad, Husserl subraya principalmente el *Ereignis* propio de las fases temporales de la conciencia interna del tiempo: «La presentificación es ella misma un acontecimiento de la conciencia interna del tiempo» (Hua X, p. 48, 368). Es cierto que son muchas más las citas en las que vincula el *Ereignis* al acontecer de determinados datos temporales, como las sensaciones, siendo la conciencia interna una vivencia [*Erlebnis*] más que un *Ereignis*: «Habitualmente, los *Bernauer Manuskripte* indican estas sensaciones inmanentes temporales como “eventos” temporales, y la conciencia interna de ellas mismas como una “vivencia”» (Hua XXXIII, p. XXXVI). De este modo, podríamos entender que la unidad entre ambos momentos, el acontecer de mundo y subjetividad son parejos, ya que la distinción temporal de los momentos acontece en una diferencia de contenido. «Se cumple un tramo del tiempo fenomenológico t_0 - t_1 , y decimos que el tramo cumplido es él mismo un evento» (Hua XXXIII, p. 241). Así, *Ereignis* sería propiamente lo constituido en el tiempo, lo valorado, lo juzgado, lo percibido, etc. Sin embargo, a pesar de que el *Ereignis* de la subjetividad se puede confundir con el acontecer del mundo o de determinadas unidades constituidas, creemos que es legítimo afirmar que la conciencia interna del tiempo es propiamente un acontecimiento, un acontecer. ¿De qué otra “realidad” si no podríamos decir propiamente que es un advenir? Todo advenir mundano viene y se mantiene como fenómeno gracias a la temporalidad de la conciencia, diría Husserl, pero el advenir de la propia conciencia no es posible gracias a una temporalidad “ajena”, sino que ella misma es auto-constitución y permanencia en el ser ad-viniendo: «El flujo constituye fluyendo algo [*Gewesenheit*] idéntico y un llegar a ser idéntico –sido, que es, que será [*Gewesensein-Werden*]; la diferencia se da en el mismo flujo» (Ms. C, p. 30).

Jean-Louis Crétien ha dedicado páginas muy bellas a lo inolvidable (el pasado que ha dejado una huella imborrable) y lo inesperado⁵⁶ (aquello que *casi* no se podía ya esperar). Lo inolvidable genera un exceso inadecuado a la memoria. La solicita, la llama, la despierta. Lo inesperado, en cambio, irrumpe sin previo aviso. No es necesariamente lo imprevisto, aquello que se impone sin más y que puede imponerse de un modo aterrador, como en las tragedias griegas. Lo inesperado, más bien, indica una relación particularísima entre lo esperado y lo no esperado, entre lo anhelado y que nunca fue dicho y lo que se asoma en el horizonte de la experiencia como aquello que corresponde a determinadas exigencias o expectativas. Crétien muestra cómo en Grecia, si bien acontecían hechos inesperados, éstos no debían despertar el

⁵⁶ Cfr. J.-L. CRÉTIEN, *Lo inolvidable y lo inesperado*, op. cit.

deseo de esperar lo inesperado, eso si uno no quería caer en el extravío o en la puerilidad⁵⁷, ya que los dioses no nos garantizan que se vaya a cumplir lo anhelado. Sin embargo, nos encontramos con otros textos, como por ejemplo de Heráclito, que invitan a la búsqueda: «Si no esperas lo inesperado, no lo encontrarás. Es duro de encontrar e inaccesible»⁵⁸. Sea como sea, se confíe o no en el cumplimiento de aquello que, por extraordinario, es siempre inesperado, no podemos dejar de reconocer el carácter de imposición, novedad, tensión, que acompaña a esa clase de fenómenos que nos arrancan de la normalidad (la cotidianidad anodina) al mismo tiempo que nos sitúan pacíficamente en ella (el orden de cosas ideal y auténtico).

Crétien rescata textos y autores, especialmente de la literatura bíblica y cristiana, que ponen de manifiesto que, cuanto más sorprendente e inaudito sea lo inesperado, con más fuerza revoluciona y subvierte la relación entre el orden del mundo y sus aparentes posibilidades: «El nacimiento de Isaac es una manifestación patente de lo inesperado»⁵⁹. En circunstancias así, el mundo entero parece reordenarse, generando postración y exaltación, alegría y humildad: «cayó Abrahán —dice el Génesis— rostro en tierra y se echó a reír» (Gn 17, 17).

Pero ¿no es también lo inesperado para la filosofía aquel acontecimiento sin el cual no tendría razón de ser? «Ninguna filosofía radical puede pasar por alto lo inesperado, la discontinuidad y, por ende, eximirse de esperar lo inesperado [...]. Es a la vez lo más próximo y lo más lejano, pues en su caso de lo que se trata es del Logos y la verdad»⁶⁰. ¿No es el descubrimiento en la ciencia el *sancta sanctorum* de todos los esfuerzos y movimientos de la investigación? Cada uno de los gestos del filósofo y del científico dejan latir el ansia por descubrir y vislumbrar aquello que no tiene por qué mostrarse, aquello que —no obstante los esfuerzos exigidos— cuando se muestra es gratuito e inesperado en su dejarse ver.

En mi opinión, lo inolvidable y lo inesperado “cualifican” y corrigen el pasado y el futuro fenomenológicos, demasiado abstractos, demasiado desarraigados de las posibilidades de la existencia. ¿No es esta la crítica que Heidegger, al respecto, dirige a Husserl? También nosotros matizaremos la crítica de Heidegger. Las posibilidades de la existencia son posibilidades referidas al propio cumplimiento. Cuando hablamos del futuro, efectivamente, no hablamos de una apertura a meros contenidos, pero tampoco hablamos de una apertura a meras posibilidades. Desde luego, no podemos pasar por encima de ninguno de los dos aspectos. Ambos han de ser asumidos, pero también completados.

⁵⁷ Cfr. Ivi, pp. 123-124.

⁵⁸ DIELS-KRANZ, 22 B 18.

⁵⁹ J.-L. CRÉTIEN, *Lo inolvidable y lo inesperado*, op. cit. p. 131.

⁶⁰ Ivi, p. 128.

Si la intencionalidad y la relación con las otras personas nos dicen algo esencial de nosotros mismos, de nuestro modo de estar en el mundo, también nos dirá algo de lo que podemos esperar en el mundo. Quizás una forma terrible de olvido sea la de ignorar precisamente la acogida que mundo y otros nos han concedido desde siempre, acogida que, como mostraremos en el último capítulo, sólo se ve cancelada en experiencias extremas, las cuales, no hacen sino acrecentar dicha espera con más fuerza y determinación. Así, lo inesperado, aquello en lo que querríamos estar, aquello de lo que algo sabemos y que parece habernos dado la espalda, se nos muestra como lo más concreto y lo más necesario. Creemos que este punto es esencial para interpretar correctamente las posibilidades intrínsecas a la relación entre la concordancia y la teleología. Efectivamente, el orden “anodino” del mundo, la normalidad más aterradora, el aburrimiento —podríamos decir apelando a un término de resonancia heideggeriana—, parecen asfixiar las posibilidades de nuestra vida abocándolas a un orden insulso, a un fluir pesado. En situaciones así, inevitablemente, acontece una batalla entre el orden fáctico del mundo —por un lado— y la posibilidad de un nuevo acontecer —por otro—, arraigada en parte en lo conocido y en parte en lo desconocido. Si diéramos demasiado a la facticidad (interpretada como un orden concordante previo), detendríamos la teleología que continuamente se anuncia en dicha concordancia, incluyendo la espera de lo inesperado, el cumplimiento de lo deseado.

Creemos que esta tensión entre lo conocido (y, en un cierto sentido, lo inolvidable) y lo inesperado articula toda experiencia de mundo y de sí. De aquí emergen a su vez consideraciones importantísimas relativas al curso y a las posibilidades de la vida social, de la vida personal e, incluso, de la materia, del mundo y de cualquier acontecimiento. El pasado delinea un orden más o menos vago pero nunca un orden demasiado estricto. Es esta la razón por la que Husserl da tanta importancia al mundo presente, el cual delinea una forma general, sin que ello le conduzca a equiparar las posibilidades fácticas de este mundo con las de cualquier mundo posible. Precisamente en virtud de la inadecuación de múltiples actos, de la relativa contingencia de múltiples estratos del mundo, no obstante su orden elemental, es posible pensar una variabilidad insospechada de los mismos, no limitada esencialmente por el curso fáctico de lo conocido por nosotros hasta el momento. La variación imaginativa husserliana nos da una pista al respecto. Se conserva una delineación de la experiencia al mismo tiempo que se ensanchan enormemente las posibilidades del pensar. En cualquier caso, incluso la imaginación se ve ineficaz a la hora de dar rostro a aquellos cumplimientos intencionales que están por venir, más aún cuando estos atañen a esperas olvidadas o

desatendidas. Aquí radica la tensión misteriosa y vertiginosa entre lo acontecido y lo que está por acontecer.

CAPÍTULO TERCERO

NORMALIDAD/A-NORMALIDAD

Son muchísimos los textos que Husserl dedica al problema de la a-normalidad y al de la relación entre lo a-normal y lo normal, ya sea de la vida humana, de otras especies o de condiciones y situaciones humanas situadas en el límite de lo explorable. Intentaremos ofrecer en las siguientes páginas una perspectiva de todos estos problemas.

Recordemos que ya en la segunda parte del trabajo hicimos referencia a dos tipos de concordancia: una relativa y otra universal. Esta última sería la concordancia fundamental, aquella que nos orienta a un mundo, aquella por la que los distintos actos se refieren a un mundo espacio-temporal dentro del cual pueden advenir una serie infinita de concordancias o discordancias. Pues bien, correlativamente, para Husserl un hombre normal es aquel que se sabe enraizado en esta concordancia universal, en este mundo y, por ello, el que se sabe en relación con los otros hombres que son como él: «Tenemos que completar: “Yo soy normal” decimos fenomenológicamente desde nosotros mismos: yo estoy en un mundo circundante con hombres –quitando alguna excepción– que hacen experiencia de este mundo como el mismo mundo determinado igualmente, esto es, que tienen el mundo como lo experimentable, como algo idéntico, para todos y cada uno» (Hua XV, p. 157). ¿Qué quiere decir aquí mundo? Algo previo a la idealización de la ciencia, un mundo común, una naturaleza (entendida ampliamente, como vimos en la segunda parte) de la que se puede hacer experiencia, que es experimentada por otros, etc⁶¹. Podemos considerar además un segundo tipo de normalidad, y es el que emerge dentro de la normalidad señalada: «dentro de aquel círculo de personas, nos encontramos –respecto de la experiencia sensible y otras capacidades– personas que son distintas, gente por debajo de lo normal (esporádica o permanentemente, cualquiera, por ejemplo, que encontramos enfermo), por encima de lo normal o también personas con anomalías como daltónicos, sordos, etc.» (Hua XV, pp. 230-231). Evidentemente, el mismo y único mundo puede ser experimentado o representado de modos muy distintos sin que por ello la percepción de su identidad o consistencia quede mermada un ápice. Este segundo tipo

⁶¹ Cfr. Hua XV, p. 163: «Mit anderen Worten, meine Welt, die, von der ich je spreche und sprechen werde, ist für mich allezeit gemeint gewesen als „unsere“ Welt, die Welt von *uns Menschen*».

de normalidad o a-normalidad señala por ello todos los aspectos relativos a la representación o percepción del mundo que pueden variar sin que por ello se rompa la concordancia mundana universal. Esta última nos acerca al ser verdadero, el cual se puede ofrecer con más o menos detalles, con más o menos decisión, con más o menos claridad, etc.

Tanto la normalidad relativa como la universal se encuentran de un modo estable y definido en la madurez de la vida adulta racional, la cual, en principio, habría de asegurarnos tanto la normalidad del mundo como la normalidad en el modo de poseerlo. Desde luego, qué significa o qué rasgos tiene la vida normal es algo inevitablemente impreciso que implica una idealización, una abstracción realizada a partir de personas en las que se revela una relación ordenada y rica con el mundo: «el hombre normal según la definición es una idealización del hombre normal adulto [...]. Necesitamos una serie de abstracciones. Uno de estos niveles es el de la comunidad de los hombres adultos, en primer lugar, la comunidad de aquellos hombres tomados como mis semejantes» (Hua XV, p. 141). Es cierto que no sólo el hombre adulto cumple la normalidad universal, pero también hay que reconocer que en determinados casos, como en el de los niños (especialmente durante su primer año de vida), es difícil entrever hasta qué punto también viven ellos del reconocimiento racional de pertenecer a un mundo único. Lo mismo se podría decir de la vida animal en sus múltiples y misteriosas especies. Lo analizaremos más adelante. En cualquier caso, la normalidad propia del segundo sentido exige una abstracción. Para nosotros la normalidad puede articularse de distintos modos, y, en un cierto sentido, es relativamente sencillo compararse con la vida adulta, asumirla como un estrato ideal, si bien, esto no hace más que dar lugar a otros muchos problemas.

Cuando hablamos de la normalidad, hablamos de una particular indeterminación personal: normal es alguien cualquiera [*Irgendjeman*]. Cualquiera, eso sí, que cumpla determinadas condiciones, que sea como *cualquier* otro, que viva esencialmente las mismas posibilidades que el resto. Sin embargo, el sentido y la orientación de tales condiciones está parcialmente determinado, al menos, por la historia vivida de cada hombre, por el entorno o mundo inmediato que nos circunda, al menos durante las primeras etapas de nuestra vida: «¿Quién es “cualquiera”? –La comunidad de los adultos, a los que yo y mis educadores pertenecemos, todos aquellos con los que yo comparto una tradición» (Hua XXXIX, p. 385). Habrá que decir entonces que la vara de medir, antes todavía que el ejercicio analítico, estadístico o científico, viene dada por una cierta idea, más o menos vaga, más o menos aproximada, que encierra dentro de sí la idea de un hombre maduro. Evidentemente, una misma persona puede tener (y, de hecho, tiene) ideas distintas acerca de la normalidad de las personas, según de qué ámbito se trate: la normalidad relacionada con determinadas

profesiones, con ciertos lugares, etc. En cualquier caso, de todos estos ámbitos nos hacemos una idea conforme a una abstracción: sabemos más o menos qué podemos pedir de un médico, de un profesor, de un extranjero, etc. Más allá de todas estas particularizaciones, – independientemente de la cultura en la que estemos arraigados– tenemos una idea aproximada de los rasgos que posee una persona normal cualquiera, en relación a la cual nos sorprenden determinados caracteres, actitudes, modos de vivir, etc. Todos ellos pueden ser insertados a su vez dentro de un arco muy grande, que consideramos a su vez según comportamientos posibles. Sin embargo, la idea misma de normalidad ya incluye dentro de sí un cierto juicio acerca de determinadas posibilidades óptimas, que es precisamente lo que Husserl llama “hombre adulto”.

§33. La a-normalidad: la vida animal, la locura y la vida infantil

Las anomalías, obviamente, no sólo se refieren a la constitución del mundo perceptivo: «Hay anomalías de la memoria, de la inteligencia, del comportamiento valutativo, de la voluntad, de la vida sensible, de los impulsos y exigencias instintivas, etc.» (Hua XV, p. 159). En todos estos casos, la a-normalidad es percibida como tal sólo a partir de una experiencia previa más o menos bien definida de la normalidad, delineada en el tiempo y arraigada corporal, individual y socialmente: «a partir de lo que es normal, como algo primero en sí, se destaca lo a-normal presentándose como una modificación intencional de lo normal» (Hua XV, p. 166).

De todas las anomalías posibles, nos centraremos a continuación en las tres más radicales y significativas, aquellas que tienden a socavar el sentido de la normalidad universal o aquellas en las que todavía no se ha realizado de un modo definitivo: mundo animal, infancia y locura. Estos tres “estados” o advenimientos emergen por lo pronto en un contraste inmediato no sólo respecto de la vida señalada unas páginas más arriba como el patrón que delinea el sentido de la normalidad, esto es, como la vida adulta racional, sino también respecto de toda vida que posee y vive mundo. En el último capítulo tendremos ocasión de analizar hasta qué punto la normalidad del mundo se puede interpretar todavía en un sentido mucho más elemental, complementario con este.

Tanto de los animales, de los locos, como de los niños, decimos que forman parte de nuestro mundo, y sin embargo, de todos ellos decimos que no poseen exactamente nuestro mundo. En grados y circunstancias distintas y variables, contemplamos –como rasgo común denominador– cómo una barrera se levanta entre su “mundo” y el nuestro. Están ante él pero

no lo poseen, viven circundados por él pero desconocen sus posibilidades (o, al menos, las viven de un modo limitado). De algún modo, nos resulta difícil identificar hasta qué punto viven en el mismo mundo que el nuestro. «*No todos son, trascendentalmente reducidos, co-portadores de mi mundo pre-dado, del mundo que se nos ha pre-dado*» (Hua XV, p. 162). El mundo que es para nosotros se presenta intencionalmente modificado si pensamos en los niños, en los locos o en los animales. Podemos pensar que los «animales o los locos pueden ser entendidos como sujetos que hacen experiencia del mundo de un modo a-normal» (Hua XV, p. 166).

Así, se realiza una suerte de empatía modificada, una suerte de “transferencia aperceptiva” con algunas reservas. “Ellos no son exactamente como nosotros”, decimos, si es que acaso la semejanza se impone con más fuerza que la desemejanza. Sea como sea, percibimos sujetos mermados, «mónadas dormidas» (ha dicho Husserl de los animales), hombres por desarrollar definitivamente, con capacidades debilitadas, respuestas incoherentes, sistemas patológicos, etc. «Pero “otros” sujetos (entendidos también monádico-trascendentalmente) son también los “locos” y los animales, los cuales tienen una tipicidad esencial compleja. Las modificaciones intencionales de mí mismo son *todas ellas* esencias accesibles a través de la experiencia entropática» (Hua XV, p. 162).

Curiosamente, en otro sentido, dichos sujetos nos pueden ofrecer en determinados momentos una información o un tipo de acceso mundano desconocido para nosotros hasta la fecha. Husserl mismo pone como ejemplo el asombroso sentido del olfato canino. En este caso, se realiza también una suerte de empatía (ya que sabemos que los perros disponen de un sentido análogo al nuestro, “mejorado” u “optimizado”, sirviéndose del cual se relacionan de un modo concordante con el medio circundante). Tanto es así, que nos servimos de ellos como guías, como ayuda para la caza, para la localización de drogas u otras sustancias, etc. Lo mismo puede suceder con los niños y con los locos. Al menos con algunos de ellos y en etapas particulares, sus indicaciones, miedos, o alegrías pueden comunicarnos algo de nuestro mundo, pueden despertar nuestra atención en aspectos que habíamos desatendido o que nos pasaron desapercibidos.

a) La vida animal

¿Tiene sentido decir que la constitución de los animales es una constitución a-normal? ¿No tendría más sentido decir que se impone ante nosotros una clase de ser vivo tan particular que emerge en su derecho propio, como una casa o un coche? En un cierto sentido así adviene, mucho más cuando pensamos en organismos invertebrados, peces, pájaros u otras especies tan separadas de nosotros que la a-normalidad ni siquiera parece despuntar. En otro

sentido, el que más interesa a Husserl, el relativo a la constitución del mundo por parte de una subjetividad trascendental, emerge con más claridad la tensión entre la relativa semejanza (entre los animales y los hombres) y la diferencia radical que nos separa. Ya lo hemos dicho, para Husserl los animales y los locos poseen el mundo de un modo a-normal. Esta fórmula no nos deja de resultar extraña precisamente porque también parece que los animales viven una concordancia absolutamente maravillosa con el entorno en el que se desenvuelven. Es como si dijéramos: aquello que los animales saben hacer, lo hacen a la perfección. Por supuesto, caben muchos peros y comas que añadir ya que muchos de ellos realizan las mismas actividades que nosotros de un modo imperfecto o, al menos, más limitado. Por ejemplo, desde nuestro punto de vista los chimpancés utilizan las manos de un modo torpe ya que no disponen de la versatilidad y movilidad de la mano humana ni de la inteligencia suficiente para moverla de un modo perfectamente coherente. Por otra parte, especies mucho más “sencillas” en apariencia pueden poner en juego concordancias sorprendentes gracias a las cuales se mueven perfectamente en su medio: esquivan obstáculos, buscan y encuentran comida, se defienden, etc. Una teleología, podríamos decir, también guía sus acciones, un ímpetu o una tendencia que les lleva a vivir sus posibilidades y a cubrir sus necesidades de un modo organizado y coherente: El perro «amplía nuestro mundo de experiencia. El perro, un animal, tiene en sí, *originaliter* y de un modo mediado, *su* mundo de experiencia concordante» (Hua XV, p. 167).

Sin embargo, el modo anómalo de vivir el mundo al que Husserl se refiere nada tiene que ver con una fractura de determinadas concordancias. En este caso, la a-normalidad propia de los animales es que, siendo una suerte de subjetividades⁶² que viven actividades y comportamientos análogos a los nuestros, no se comportan de un modo perfectamente análogo. De todas maneras, la a-normalidad más radical que salta a nuestra vista tiene que ver con lo que podríamos denominar “la falta de mundo” englobando en ella el mundo espacio-temporal (en su estructura bien definida) y el mundo personal. Heidegger lo ha dicho de un modo genial: «Probablemente para nosotros, entre todos los entes, el ser viviente es el más difícil de pensar, porque, por una parte, es lo que nos es más afín y, por otra, al mismo tiempo, lo que está separado por un abismo de nuestra esencia ex-sistente»⁶³.

Desde luego, las afirmaciones de Husserl y Heidegger chocan frontalmente con el pensamiento derridiano, aquel que ha pensado de un modo muy incisivo la continuidad entre la vida humana y la animal. Para el pensador francés, el antropocentrismo y el olvido de la vida han conducido al pensamiento occidental a pensar de un modo abstracto o unilateral la *différance* entre hombre y animal. El *logos* ha de ser pensado en continuidad con la vida, como

⁶² Cfr. Hua XV, pp. 177: «Auch das Tier hat so etwas wie eine *Ichstruktur*».

⁶³ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1949 (Cursiva nuestra).

posibilidad de lenguaje y comunicación, y no como una razón que despliega determinadas capacidades y posibilidades imposibles para el animal. «Más allá de todo disenso, todos los filósofos siempre han considerado que ese límite es uno e indivisible, y que del otro lado de este límite habría un inmenso grupo, un solo conjunto [...] Todo el reino animal, excepto el hombre»⁶⁴.

El interés por dar cuenta de la constitución del animal propia del mundo de la vida – husserlianamente hablando– no es un interés destinado a establecer analíticamente las distinciones entre un género y otro. Esto es posible sobre un fundamento de experiencia, precisamente aquel que quiere analizar Husserl, que es previo al análisis propiamente científico. El ejemplo de las ballenas al que alude en *Experiencia y juicio* es una buena expresión de este punto. La atención puede fijarse o penetrar lo conocido pero este afán clasificador emerge sobre diferencias elementales típicas. Siguiendo los pasos de Husserl, tendríamos que afirmar que el trato con los animales revela precisamente la diversidad de la que venimos hablando: diversidad que se muestra de modos muy distintos, pero que, inevitablemente, toca algunos puntos fundamentales.

¿Cómo emerge –si es que emerge– el hecho de que los animales no viven propia o plenamente en nuestro mundo? Efectivamente, a esta pregunta no se puede responder apelando a una categoría establecida arbitrariamente por el pensamiento. Si así fuera, tendría razón Derrida. El trato con ellos revela más bien múltiples diferencias: de comunicación, comprensión, atención, trato, etc. Tanto es así que no esperamos que nos entiendan o desistimos de dicha tarea una vez que comprendemos que todos nuestros esfuerzos serán en balde. Independientemente de los derechos que Derrida les reconoce (al menos, a algunos), tales como la posibilidad de auto-afección, la capacidad auto-deíctica, etc., antes todavía que estas posibilidades, los animales emergen como pertenecientes a un ambiente que no es en los aspectos elementales propiamente nuestro mundo personal.

El animal tiene “instintos” en compañía, su actuar es instintivo, su modo de compartir impulsos es instintivo [...]. Un animal no crea en la unidad de su vida un sistema de adquisiciones espirituales, del que pueda hacer experiencia como un desarrollo; no tiene la unidad de un tiempo que abraza las generaciones como un tiempo histórico; no tiene la unidad de un *mundo* que pasa a través de él, un mundo que, en definitiva, no es poseído por él de un modo consciente. [...] El animal mismo no tiene un mundo generativo en el que viva conscientemente, no tiene una existencia consciente en la infinitud abierta de las generaciones y, por ello, no tiene propiamente una existencia en un mundo circundante que, nosotros, los hombres, le atribuimos asimilándolo al hombre» (Hua XV, p. 181).

Las páginas relativas a este texto, que corresponden al manuscrito “Welt und wir. Menschliche und tierische Umwelt” (1934), hablan largo y tendido de la diferencia entre hombre

⁶⁴ Ibid., p. 81.

y animal. Entre otras cosas, Husserl afirma lo siguiente: el hombre es una persona entre personas, persona de un horizonte infinito-abierto, de una totalidad de la que se sabe conscientemente parte; el hombre, como ser racional, es capaz de un mundo espacio-temporal que es posible indagar a través de la re-actualización, re-identificación, etc., y, así, capaz de conocimiento. No sólo vive volcado pasivamente en el mundo, sino que es capaz de indagarlo con atención y comunicarlo y comunicarse a través del habla y del lenguaje. El mundo que le circunda es «típicamente uno y el mismo para todos aquellos que viven en comunidad unos con otros. En él reposan los fines prácticos de cada uno, los productos de sus actividades, la vida que sirve a la praxis [...] en la que el mundo circundante aumenta, se enriquece y determina lingüísticamente en la intersubjetividad como el mismo mundo» (Hua XV, p. 225).

El animal, por el contrario, sólo tiene el pasado en la forma de la retención o como forma primaria del reconocimiento [*Wiedererkennen*], sin posibilidad de identificar tiempos, lugares o cosas; el animal no dispone de un conocimiento del mundo ni puede abrirse al futuro o anticiparlo de un modo coherente; sin habla [*Sprache*], sin comunicación o vida explícitamente activa, sin conocimiento ni vida práctica conforme a fines, valores o metas; sin conocimiento ni ciencia. Sin mundo estable en definitiva, sin mundo personal.

b) La locura

Husserl se ha referido en muchas ocasiones a la “objeción de la locura” [*Einwand der Verriicktheit*] para intentar plantear un argumento que tuviera como objetivo reconstruir una posible vida inmersa en la locura con el fin de mostrar que todo pensamiento acerca de ella presupone una situación concordante (soy consciente del mundo y de los otros) mientras que la locura –así pensamos observando a los locos– es tal en la medida en que desconecta del mundo y de los otros. De este modo, no estamos legitimados a equiparar abstractamente nuestra situación mundana con una posible locura en la medida en que de hecho vivimos arraigados en un sistema de concordancias que nos abre al mundo y a los otros hombres. Ya lo dijimos en la primera parte del trabajo cuando dijimos que no se pueden intercambiar los fenómenos o sistemas normales y a-normales si no hay motivación suficiente que nos arranque de nuestras concordancias. «La posibilidad de la locura presupone la no-locura, como se pone de manifiesto respecto de todos los modos y tipos de “anomalías”, las cuales son modificaciones esenciales de la normalidad (que en sí es previa)» (Hua XV, p. 34).

Es importante matizar que casos como el de la esquizofrenia nos lleva a pensar que, no obstante muchos rasgos mundanos se disipen o cambien de signo, el mundo mismo y la conexión con el mundo de los otros no desaparece por completo. En estos casos, la

comunidad mantiene por principio la lucidez para reconocer que un sujeto, a pesar del mundo en el que parece vivir encerrado, todavía mantiene un vínculo con el resto de hombres, al menos, por su situación espacio-temporal: «Sus percepciones son normales, sus adquisiciones intelectuales están intactas, pero su pensamiento sigue una lógica personal, egocéntrica y mágica. Está en estado de “discordancia” intelectual (desórdenes en la asociación de ideas, en el lenguaje, en el sistema lógico), afectiva (depresiones, desórdenes en la alimentación y en la sexualidad, hipo y/o hiper-emotividad) y de la conducta (tics)»⁶⁵. Desde luego, como hemos dicho, tendremos que examinar en el último capítulo si todavía podemos identificar unos rasgos humanos distintos a los mencionados.

Ahora bien, podríamos imaginar un caso extremo de desconexión entre individuo y mundo intersubjetivo —como si de un delirio permanente se tratara— por el que se sigue haciendo experiencia de “mundo”⁶⁶ pero de un modo muy diferente a todo sentido que nos sea familiar. Evidentemente hay que ser extremadamente precavidos en el uso de esta expresión ya que lo que habitualmente sucede es que múltiples sentidos del mundo o, al menos, la conciencia del mundo como mundo espacio-temporal permanece intacta. Si la situación fuera ésta, entonces la unidad entre las vivencias de una y otra persona no estaría sometida a un cambio radical, a una aniquilación de toda validez. Pero si incluso este estrato mundano perdiera por razones insospechadas su consistencia más elemental, entonces habría que preguntarse en qué sentido los nuevos contenidos mundanos que aparecen conforman realmente un nuevo mundo, un mundo estable y abierto esencialmente a otros.

Las reflexiones de Husserl parecen apuntar en la siguiente dirección: si ciertos contenidos no se abren a los otros de un modo consistente, no cabe hablar propiamente de mundo, ni en su estrato espacio-temporal, ni en su dimensión personal. La impresión que producen ciertos enfermos que sufren situaciones límites es que dicha conciencia de pertenecer al mundo de los otros se ha disipado o distorsionado de un modo radical. «Si para mí hay otros hombres, entonces puedo representarme fácilmente cómo pueden volverse locos o a-normales. De este modo llego al límite, a la posibilidad, de que no lleguen ni siquiera a constituir una naturaleza en sentido propio» (Hua XV, p. 31).

c) La vida infantil

En opinión de Husserl los niños también revelan un aspecto a-normal, ya que son sólo co-constituyentes de nuestro mundo en un sentido muy básico, semejante al de los animales,

⁶⁵ A. SERVANTIE, *Lo normal y lo patológico*, op. cit., p. 36.

⁶⁶ Evidentemente en un caso semejante no hay lugar para hablar de mundo en un sentido análogo al que solemos utilizar. De aquí el uso de las comillas.

al menos si consideramos a los lactantes. El esquema de las afirmaciones relativas a las enfermedades psíquicas y a los animales permanece intacto: «los niños son pre-personas en el sentido de que ocupan un escalón previo a la madurez, la cual significa un punto culminante del tipo persona. Tienen al nivel de la conciencia algo del mundo real circundante (a diferencia del estado embrionario), pero todavía no tienen de un modo pleno el mundo relativo a la humanidad, a “todos nosotros”» (Hua XV, p. 178). Todas las afirmaciones que hemos traído a colación durante las últimas páginas ponen de manifiesto una conciencia que nace de la experiencia individual e intersubjetiva que se posiciona acerca de realidades externas que se presentan, eso sí, como siendo subjetividades. Sobre la base de comportamientos empáticos (la percepción del cuerpo ajeno, sus movimientos, sus modos de relacionarse con las cosas), se “juzga” la *diferencia* entre tales sujetos y la comunidad de hombres adultos, la comunidad dentro de la que hemos crecido con normalidad. Desde luego, la posición de Husserl en estos textos es bastante llamativa y, en ocasiones, descorcentante. ¿Bastan las indicaciones que da para considerar la dimensión personal de un lactante, por ejemplo? En el último capítulo lo discutiremos.

¿Qué podemos decir de los lactantes sino lo que vemos de ellos? De nuestros días inmediatamente posteriores al nacimiento nada recordamos. Por esta razón, Husserl dice de los niños que externamente son para nosotros «como pequeños gatitos» (Hua XXXIX, p. 479). Esta afirmación es un tanto exagerada ya que por un lado son evidentes las semejanzas entre un recién nacido y la propia persona, razón por la cual no decimos de los niños que sean hombres mermados, como los locos, sino hombres en potencia, en espera de un desarrollo definitivo de sus capacidades; por otro lado, hemos observado en numerosas ocasiones el desarrollo de un recién nacido, lo cual nos lleva a pensar que los niños de tal edad son perfectamente normales para la etapa concreta que viven, a pesar de que no lo sean para co-constituir con nosotros el mundo de un modo definitivo y estable.

§34. Otros estilos y formas aprehensionales

Una vez que hemos examinado la a-normalidad relativa a aquellas subjetividades que, siendo un centro corporal de experiencias sensibles, no logran disponer del mundo que nos es normal, ya sea en su perspectiva universal como en la intersubjetiva que corresponde a los miembros adultos de nuestro mundo de la vida. A continuación examinaremos otras formas aprehensionales con el fin de comprender cómo se insinúan o constituyen en el flujo de conciencia de cada hombre otras posibilidades y articulaciones mundanas o presuntamente

mundanas. Cada una de ellas, como la fantasía, el recuerdo o el mundo de los sueños, de un modo especial, abraza una normalidad relativa a tales vivencias que, sin embargo, no deja de ser una a-normalidad respecto de la vida perceptiva y del mundo constituido a través de ésta última. «Con el cambio a otro estilo de vivencia o de comprensión, las estructuras significativas que eran exclusivas del primero son “dejadas atrás”»⁶⁷, dice Schutz respecto de la conexión entre este tipo de vivencias. Se entiende así que cada “estilo de vivencia” o forma aprehensional tenga su propia tipicidad, la cual nos sitúa –en ocasiones bruscamente y en otras pacíficamente– en una significatividad propia, en un sistema de referencias y leyes propias. La fantasía se distingue del recuerdo, este último de los sueños, los sueños de las anticipaciones imaginativas del futuro, éstas de la percepción, etc. Todos estos estilos pueden entrar en escena de modos distintos: estoy sentado frente al jardín y recuerdo cómo hace años jugaba con mi hermano a los dardos; me transporto así al pasado al mismo tiempo que conservo mi posición, mi certeza dóxica y mis referencias elementales propias de mi situación perceptiva. También puedo al mismo tiempo fantasear, soñar despierto, modificar mis recuerdos y pensar qué haré después de comer, si bien cada uno de estos estilos exija una atención y dedicación propias. Tanto es así que si no estamos profundamente inmersos en el recuerdo es fácil que la fuerza afectiva del presente perceptivo nos arranque definitivamente del pasado en cuyo umbral nos encontrábamos.

Es posible también que el sistema de referencias y significados propios de una forma aprehensional no colinde ni se solape con ningún otro. Es lo que nos sucede cuando nos sumergimos profundamente en un recuerdo o cuando una situación de riesgo exige de nosotros toda la atención posible. A pesar de que cada uno de estos estilos o posibilidades intuitivas tiene un gran interés para la filosofía y para la fenomenología de Husserl (cada uno de ellos en particular y la relación que cada uno guarda con el resto), no podemos en este momento ofrecer una descripción de todos. Para el recorrido de nuestro trabajo nos bastará ahondar en uno, no especialmente estudiado por Husserl, el cual nos dará una clave –no obstante sus particularidades– para comprender mejor algunos nudos gordianos y otras tantas consecuencias de la reflexión husserliana sobre la normalidad: hablamos de los sueños [*Träume*].

a) Los sueños

El caso de los sueños, como el de las fantasías, es, particularmente extraño: en ellos emergen situaciones mundanas –podríamos decir en un primer momento–, pero es difícil

⁶⁷ A. SCHUTZ, *Las estructuras del mundo de la vida*, op. cit., p. 133.

afirmar hasta qué punto se constituye propiamente un mundo espacio-temporal, al menos un mundo semejante al mundo constituido perceptivamente. Ciertamente advienen concordancias, pero lo hacen de un modo tan débil o confuso que la identificación y la posibilidad de la re-identificación de lugares, rostros, tiempos u objetos no siempre es posible. Desde luego, habrá que aclarar desde dónde hablamos, desde dónde reflexionamos sobre los sueños, ya que la perspectiva de la vigilia modifica radicalmente la perspectiva vivida en la trama propia del sueño.

A continuación intentaremos tener en cuenta la perspectiva propia del sueño que se está viviendo para añadir después algunas notas relativas al estado de la vigilia que reflexiona sobre el sueño. Desde luego, analizar los sueños es profundamente difícil. En primer lugar, porque tenemos que movernos inevitablemente en el recuerdo. Sea como sea, cuando reflexionamos acerca de los sueños lo hemos de hacer desde la vigilia. Sin embargo, como veníamos diciendo, una cosa es el recuerdo del sueño teniendo en cuenta las discordancias que en éste han acontecido (haciendo una comparación explícita con el mundo de la percepción) y otra cosa bien distinta recordar qué concordancias o discordancias emergieron *de facto* en el sueño. Son cosas bien distintas y es importante tenerlo en cuenta porque en algunas ocasiones en el sueño vivimos sin conflicto una situación que desde la vigilia nos resulta radicalmente absurda o llena de discordancias. Pues bien, recordando cuál es nuestra disposición *dentro* del propio sueño, no es difícil reconocer que, salvo contadas ocasiones —las cuales tendrían que ser analizadas con sumo cuidado—, el sueño es vivido como una situación mundana perceptiva esencialmente normal. Por supuesto, en el sueño nos suceden una cantidad asombrosa de acontecimientos, sorpresas, etc., pero lo cierto es que habitualmente no ponemos en duda de ningún modo la certeza dóxica acerca del mundo. Puede ser que nos pasen cosas imprevisibles e increíbles, pero éstas no siempre logran fracturar en nosotros la conciencia del mundo perceptivo. Simplemente nos limitamos a vivirlas como nuevos acontecimientos, extraños quizás, pero acontecimientos en definitiva de nuestro mundo.

En otras ocasiones, los extraños sucesos del sueño generan “simplemente” un gran desconcierto, para el cual no encontramos una fácil solución o salida. Muchas preguntas emergen en nuestros sueños, pero normalmente se difuminan sin encontrar una respuesta —y sin echar en falta una respuesta tal— que nos explique por qué y cómo he llegado a ser un general del ejército romano o por qué y cómo he llegado a la luna en un abrir y cerrar de ojos. Todo esto nos sucede sin que las discordancias perceptivas o las preguntas de la razón encuentren un reposo definitivo. Tampoco lo echamos en falta y, es esto, quizás, lo que nos lleva a vivir un “episodio” tras otro como parte de la trama de nuestra vida sin intuir siquiera

los agujeros o vacíos de semejante disparatada “historia”. Así, inmersos en el sueño, la situación mundana emerge con relativa normalidad a pesar, como hemos dicho, de las continuas a-normalidades.

Desde la otra orilla, la de la vigilia, nos damos cuenta con suficiente claridad del “engaño” del sueño: creímos vivir el mundo de la percepción cuando en realidad era sólo el mundo de la fantasía y del sueño. No sólo eso. Desde la vigilia podemos examinar y tematizar la inestabilidad del mundo onírico. Ciertamente, la certeza dóxica no desaparece en él en ningún momento. A pesar de ello, la continuidad espacio-temporal parece quebrantarse. Tiempo y espacio pierden –relativamente– su estabilidad mundana. Decimos relativamente porque normalmente no desaparece por completo el contexto perceptivo. En otras ocasiones sí y el sueño se parece más entonces a una fantasía en la que las referencias espacio-temporales se esfuman: emergen rostros y lugares de la nada y no sabemos identificar muy bien si son recuerdos, percepciones o anticipaciones.

Las cosas vistas en los sueños suelen anunciar un horizonte de lo espacio-temporal, pero las referencias y la posibilidad de volver sobre ellas para verificar lo intencionado no se ordenan siempre de un modo concordante. En esta niebla que es el sueño no se puede hablar propiamente de un nuevo sistema de concordancias perfectamente bien definido, ni siquiera de múltiples discordancias. Algunas situaciones emergen como discordantes y otras, en cambio, se imponen sin más para después desaparecer sin dejar traza. Por esta razón, la expresión “mundo de los sueños” no puede indicar propiamente un mundo estable, sino más bien un conjunto de experiencias y situaciones relativas en parte a un mundo y, en parte, a meras vivencias pseudo-mundanas. Esto se muestra en el sueño a través de las continuas sorpresas y acontecimientos que se imponen sin aviso previo y sin explicación final; su hilo conductor no puede ser reconstruido ni siquiera desde la vigilia. El único hilo es la conciencia que las unifica y las yuxtapone temporalmente con distintas trama argumentativas, eso sí, sin que por ello se dé cuenta de la continuidad espacio-temporal mundana. De hecho, en el caso de los sueños se repite lo que decíamos de las enfermedades mentales; en esta ocasión, en cambio, es el propio sujeto –en la vigilia– quien resuelve la tensión entre ambas situaciones o estilos aprehensionales: la claridad del mundo perceptivo ilumina el mundo de los sueños, reconoce sus “vacíos” y saltos, mientras que desde éstos no cabe una conciencia clara y definitiva de los mismos.

Con el yo que vive el sueño sucede algo análogo. Desde la vigilia nos sorprendemos de la continuidad y discontinuidad parcial entre el yo protagonista del sueño y el yo de la vigilia. En alguna ocasión Husserl habla del yo que sueña como un yo perdido en el sueño, como un

cuasi-sujeto, como una cuasi-experiencia. Quasi sujeto y quasi experiencia. Somos nosotros mismos en el sueño, pero al mismo tiempo, hemos dejado de ser nosotros mismos: guardamos algunos recuerdos, pero otros en cambio los hemos perdido totalmente. ¿Por qué podemos decir que la del sueño es una quasi o pseudo-experiencia? No sólo falta claridad; ante todo, falta orden y unidad: orden de la conexión de las propias vivencias, orden de los acontecimientos vividos por la propia subjetividad, orden de la espacio-temporalidad. Todo se mezcla de un modo más o menos confuso sin que sepamos clarificar qué acontecimientos vinieron antes y cuáles después o dónde exactamente ocurren las cosas: ¿Fui primero general romano o ciudadano del siglo veintiuno? ¿Esto lo percibo o es una fantasía? Desde luego, las referencias intersubjetivas en el sueño pierden también consistencia. Si el mundo la pierde, también lo hace necesariamente la intersubjetividad.

Es importante todavía explicar un punto interesante y difícil. Si desde el seno del sueño no podemos reconocer el engaño en el que estamos inmersos, ¿no podrá suceder lo mismo con la supuesta vida perceptiva? Antes de contestar –si es que se puede contestar–, hemos de decir que la preocupación de Husserl no atañe a las cuestiones de la existencia, inexistencia, o de los mundos reales, posibles, etc. La preocupación fenomenológica es fundamentalmente la preocupación por los modos de darse y constituirse el mundo en sus diferentes formas aprehensionales. Así, el problema fundamental no es la consideración posible o imposible de mundos propios en los que podríamos vivir clausurados. La vida perceptiva muestra su coherencia interna y desde ella se manifiestan las diferencias fundamentales con otras formas aprehensionales como el recuerdo, la fantasía o el sueño.

En la causalidad psicofísica, siempre y cuando hablemos de cuerpos vivos humanos y animales que continuamente se desarrollan filogenéticamente, <no> caben en ningún caso (*a priori*) del lado psíquico nuevas experiencias y sistemas de experiencia concordantes a través de los cuales se pueda sostener un mundo totalmente diferente que porte el sello de una verdad perfectamente fundada como el mundo fáctico, esto es, el mundo que se nos anuncia en nuestras representaciones mundanas concordantes (Hua XXXIX, pp. 653-654).

b) ¿Es posible una subjetividad sin mundo? El dormir [*Schlaf*] y la inconsciencia

Hasta ahora hemos examinado sucintamente el tipo de mundo y referencias mundanas que emergen en el sueño. A pesar de las dificultades del análisis de la vida onírica, desde la vigilia comprendemos que el mundo que sale a flote se sostiene sólo a partir de una quasi-experiencia, a partir de la continuidad de la conciencia más que del reconocimiento de una unidad mundano-subjetiva estable. A continuación, más que analizar la a-normalidad del curso de experiencia revelado en los sueños, vamos a indagar la a-normalidad del dormir [*Schlaf*] y de

la inconsciencia, esto es, las posibles discontinuidades que emergen a partir de la unidad concordante del mundo perceptivo. Así, trataremos no del sueño como *Traum*, sino del dormirse [*Schlaf*] como interrupción del curso normal de experiencia. Evidentemente el sueño [*Traum*] se explica en un marco humano concordante bien determinado [*Schlaf*]: el primero exige el segundo. Tenemos experiencia del dormir o, al menos, del quedarnos dormidos y del re-despertar paulatinamente a la vida.

Se pregunta Husserl: ¿es posible pensar una subjetividad sin mundo? Sus palabras parecen secundar esta posibilidad: «¡Parece que yo podría existir sin mundo!» (Hua XV, p. 151). De hecho, Husserl se refiere al sueño [*Schlaf*] y a la inconsciencia —esa especie de caída en la nada— como un momento vital carente de mundo. Sin embargo, todas estas posibilidades, precisa, son examinadas durante la vigilia —que se presenta como el estado normal de la subjetividad— en virtud de la cual sueño e inconsciencia se ofrecen como estados a-normales. Aunque sean integrados de algún modo dentro del todo de la vida, rompen el curso de la experiencia perceptiva y sus referencias mundanas. En cualquier caso, lo que Husserl pone aquí de manifiesto es que la vigilia indica propiamente un modo de la normalidad. Esto es importantísimo por una razón: si caben otros modos de vivir no determinados por la vigilia, nos situamos en el umbral de las llamadas consideraciones generativas, de los problemas relativos al nacimiento, a la vida inconsciente, a la dependencia vital de la subjetividad respecto del cuerpo, etc., problemas que Husserl no quiso dejar de lado a pesar del tremendo esfuerzo que exigían al método fenomenológico. No sólo eso. Como vimos en el apartado del cuerpo, no es lo mismo el cese de un sistema de concordancias que la negación de su validez. Desde este punto de vista, la inconsciencia y el sueño nos obligan a pensar de un modo radical en el cuerpo y en la subjetividad, al mismo tiempo que consideramos a los primeros fenómenos a-normales.

«El dormir, el nacimiento o la muerte son, bien entendidos, problemas o acontecimientos en el mundo que nos llevan a preguntarnos si pertenecen esencialmente a un mundo en general, si tienen a su manera una constitución originaria» (Ms. C, p. 423). Distinguimos dentro de nuestro mundo qué es morir y qué es nacer, qué es vivir y qué significa dejar de hacerlo. Sin embargo, en un cierto sentido, una barrera nos impide una comprensión radical y evidente de todo aquello que es afirmado en la actitud natural según el sentido común. Husserl llega a hablar de «la irrepresentabilidad de la muerte del yo trascendental» (Ms. C, p. 89). No hay acceso evidente, no hay constitución posible del acontecimiento de la muerte para el propio yo. Todas nuestras experiencias viven marcadas por la temporalidad inmanente. ¿No podríamos decir que el sueño o la inconsciencia son acontecimientos análogos a la muerte? En

un cierto sentido sí, pero al contrario de lo que normalmente se piensa, tampoco del sueño y de la inconsciencia es posible hacer experiencia, hacerla en primera persona. La experiencia de la subjetividad es experiencia de la absoluta continuidad y sólo las reconstrucciones del pensar, la ayuda de nuestros amigos o lapsos de tiempo no recordados, nos llevan a concluir que “hemos estado dormidos”. Pero en ningún caso hacemos experiencia *del* sueño, *de la* inconsciencia. Como mucho, tenemos noticia de un estado de vigilia que comienza a decaer, de un cansancio que merma nuestra atención y nuestras fuerzas y que poco a poco nos abraza. Sin embargo, todo esto acontece como vida afectiva, como vida aún consciente. El cese de toda afección no es algo que nos afecte; por lo tanto, es algo de lo que no se puede hacer experiencia. Por estas razones, podemos afirmar con sumo cuidado que sueño e inconsciencia son análogos a la muerte, reconociendo que de ninguno de estos “acontecimientos” hay experiencia posible *sensu stricto*. Sin embargo, contamos con ellos de algún modo.

¿A partir de qué experiencia reconocemos nuestro propio dormir? Somos conscientes del “adormecerse”, de la relajación y empobrecimiento de la vida de conciencia que le son propios; somos conscientes del despertar como una recuperación repentina del campo perceptivo y, con ello, del campo mundano, el cual, cuando emerge plenamente ante nosotros, tiene un núcleo conocido; de ello, lo que nos es más conocido es nuestro propio cuerpo (Ms. C, p. 418).

En este sentido, el propio Husserl caracteriza dichos “acontecimientos” como “generativos”. Se nos comunican en el tiempo, de ellos tenemos noticia en la percepción de otros hombres –aunque sea una noticia parcial–, reconocemos un empobrecimiento de la vida de conciencia, y *en torno* a ellos podemos hacer fenomenología: «Con la implicación de las mónadas ajenas ya poseo el mundo como algo común entrelazado empíricamente, como unidad de una concordancia que se corrige (de una concordancia relativa infinita)» (Ms. C, p. 22). Decimos “en torno” precisamente porque la aceptación normal de tales acontecimientos exige descripciones que no pueden llegar a descubrirlos o desentrañarlos completamente en su presunta realidad, la cual podrá ser estudiada siempre de manera parcial y según ciertas regiones materiales por las ciencias a ellas correspondientes: la biología, la neurología, la psicología, etc. Todas éstas, sin embargo, serán aproximaciones a fenómenos accesibles (muerte biológica, estados de la vigilia y del sueño, etc.) pero en ningún caso agotarán el sentido que la actitud normal reclama del conocimiento de tales acontecimientos; a pesar de que no tenemos una intuición plena de tales fenómenos, contamos con ellos de un modo distinto que con la muerte o el nacimiento. La experiencia del adormecerse y del despertarse emerge de un modo más vivo y claro de cuanto pueda aparecer en nuestra experiencia el propio nacimiento. El caso de la muerte es diferente. En un cierto sentido también ella se

anuncia —en algunas ocasiones— como se anuncia la noche. Sin embargo, tener la conciencia de llegar a la noche definitiva es posible en virtud de un curso mundano de experiencia: contamos con la muerte de otros. A pesar de ello, ¿es realmente posible representarse la muerte? ¿Es posible concebir la muerte de la mónada? Husserl ha sido muy radical al anclar la infinitud de la vida en la conciencia interna del tiempo. Efectivamente, la vida es fluir y en tanto que fluir, el final no se ve. Lo que se ve es una apertura del ahora presente, una apertura del presente que anuncia sin cesar más mundo, más continuidad. Ciertamente, desde este punto de vista es imposible representarse o imaginar un final. En cambio, como hemos dicho respecto del sueño, la experiencia normal de la vida alberga la posibilidad de la noche, de la ausencia total de conciencia de sí. Decirlo así es extraño ya que de esa ausencia no tenemos ninguna experiencia salvo por una especie de reconstrucción. Así, luchan aquí dos contrincantes: el orden de la experiencia normal del mundo, que arrastra consigo la posibilidad real del sueño y de la muerte; y la fuerza de la conciencia interna del tiempo ofrecida en la vigilia que hace imposible la representación de la muerte.

En los “Manuskripte C” se puede advertir la honda preocupación que Husserl mantuvo por conservar y explicar la unidad de la vida de conciencia a través de las fracturas y saltos que con frecuencia la asaltan, como pueden ser las pausas del sueño o las pérdidas de conciencia. ¿Hemos de hablar en estos casos de una subjetividad sin mundo? ¿Se puede hablar realmente de una subjetividad en ausencia total de afecciones? Del mismo modo que somos capaces de cambiar de actitud y volver al espacio de significatividad abierto por cada uno de los estilos y formas aprehensionales (del recuerdo o de la fantasía a la percepción), sucede lo mismo con la pérdida de conciencia. La atención disminuida propia del dormirse o del despertarse es recuperada y arrastra consigo la normalidad propia de la vigilia. Cuando nos adormecemos, los sueños, el cansancio, las imágenes y los recuerdos se apoderan de nosotros difuminando los límites de nuestra situación. Sin embargo, cuando recuperamos la conciencia, recuperamos al mismo tiempo el mundo, recordamos quiénes somos, qué hacemos, dónde estamos; salimos de nuestro letargo para seguir siendo nosotros mismos. «El hombre en el mundo y los hombres que viven en comunidad poseen a través de las pausas del sueño una unidad de la vida despierta que abraza en una síntesis sus momentos de vigilia, sus distintos actos particulares» (Hua XV, p. 154).

CAPÍTULO CUARTO

LA NORMALIDAD Y EL PROBLEMA DEL MAL

Hasta ahora hemos analizado distintos tipos de vida normal y a-normal. Todas ellas, es importante tenerlo en cuenta, han sido estudiados fundamentalmente según su disposición o capacidad (o incapacidad) para ofrecernos un mundo espacio-temporal estable. Sin embargo, cabe pensar otros muchos parámetros en virtud de los cuales se puedan establecer nuevas líneas divisorias de vidas normales y a-normales. Desde luego, no se oponen a los criterios analizados hasta ahora, sino que, más bien, los complementan. Nuestro objetivo será comprender si estos criterios –fundamentalmente ligados a la vida personal y a la constitución del mundo personal– son decisivos para Husserl a la hora de comprender los rasgos elementales del mundo de la vida, hasta el punto de delinear la consistencia del mismo y, por lo tanto, su normalidad radical. ¿Acaso cabe pensar una vida adulta racional –arraigada en el mundo intersubjetivo– separada o desinteresada de la vida moral, de la vida buena, o, al menos, del ímpetu y tensión hacia ella? ¿Cabe pensar una vida humana intersubjetiva ausente por completo de afecto o interés por los otros hombres?

La pregunta por el advenimiento del mal, en sus más distintas formas, o, mejor dicho, el padecimiento del mal, nos hace conscientes tanto del arraigo esencial en el bien como de la tensión radical hacia el mismo, lo cual suponen dos factores esenciales del mundo de la vida. Al igual que las modalizaciones (duda, negación, posibilidad) o las desilusiones repentinas en el curso de la vida perceptiva desvelan la estructura y unidad temporal de la conciencia, las fracturas del mundo personal (mal, dolor, sufrimiento) nos desvelan el carácter propiamente humano del mundo de la vida. En estos párrafos tendremos que mostrar en qué medida el mundo de la vida exige un fundamento y una tensión propiamente humanas, cuyo rostro primero y definitivo es el del bien, el de la acogida por parte de los que nos son queridos. Sirviéndonos de múltiples indicaciones husserianas acerca del sentido de la vida práctica, nos preguntaremos por el curso normal del mundo de la vida, cuya posibilidad contraria habría de ser no un mundo de la vida modificado, sino propiamente un “mundo de la muerte” o, lo que es lo mismo, la aniquilación del mundo de la vida.

En el siguiente párrafo plantearemos justamente la posibilidad de pensar en el mal radical. Acompañados por *El libro de Job* mostraremos los vericuetos y límites de dicha posibilidad. A continuación nos adentraremos en las reflexiones heideggerianas de *Ser y tiempo* con el fin de comprender los caminos y dificultades que el pensamiento de Heidegger nos ofrece a la hora de pensar la estructura ontológica del Dasein. La discusión implícita y explícita con Husserl nos obligará a afrontar cuestiones tales como la angustia, las posibilidades del Dasein, la autenticidad y la relación entre existencia y vida práctica, cuestiones éstas que nos pondrán en el umbral de las reflexiones husserlianas en torno a la vida personal y a sus vericuetos más insospechados. Este recorrido nos ofrecerá una visión más completa del mundo de la vida y de las claves fenomenológicas a las que no podemos renunciar si queremos repensar de un modo radical el problema del mal o, lo que es lo mismo (como contrapartida), las condiciones elementales de nuestra vida personal. Así, llegaremos en último término a plantear la gran cuestión de la teleología, río subterráneo que parece alimentar todas y cada una de las reflexiones husserlianas, las cuales nos ponen ante el umbral de las preguntas metafísicas más radicales: ¿Por qué el mundo? ¿Por qué la verdad? ¿Por qué el bien?

§35. El exceso del mal

Para afrontar este problema, tomamos pie en las reflexiones del magnífico y provocador ensayo de Philippe Nemo, *Job y el Exceso del Mal*. Este texto, que expone a la luz del texto bíblico el sufrimiento inaudito (angustia) de Job, nos permitirá mostrar qué tipo de anomalía radical está involucrada en la experiencia del mal. El mal se presenta a Job no sólo en una forma cuantitativamente salvaje (tormento físico, soledad, pérdida de todo lo poseído, etc.), sino fundamentalmente como aquello de lo que no puede huir, aquello que impide futuro y pasado. Vaya donde vaya, haga lo que haga, la angustia le excede: «Él me ha cerrado el camino y no tengo salida» (Job 19, 8). La diferencia radical y abismal con el tiempo normal, el tiempo que ya es inalcanzable, genera una angustia infinita, pues no hay camino de vuelta: «El tiempo “normal” pasa a ser, a partir de entonces, el tiempo inaccesible, el tiempo de antes, el tiempo irrecuperable, el tiempo que no cabe ya restaurar. La imposibilidad de olvidar la verdad constituye el primer carácter de la angustia»⁶⁸.

El exceso de mal no es un mal cuantitativamente insoportable, el cual nos conduciría a pensar situaciones mundanas mejores o utopías más o menos representables. Es cierto que Job no cesa de desear un cambio radical, una restitución razonable del origen. Sin embargo, el

⁶⁸ P. NEMO, *Job y el exceso del mal*, Caparrós, Madrid 1995, p. 30.

exceso del mal pone de manifiesto algo más que un aumento en la cantidad de mal habitual: se presenta, más bien, como sinrazón, como un más allá de la Ley y de todo orden pensable, como una injusticia infinita, como un resquebrajamiento del mundo, como la pérdida del suelo que era normal, aquel que nadie imaginó que podría desaparecer: «El horror del mal hace volar el mundo en añicos»⁶⁹. «Una cosa es inquietarse por este o aquel fenómeno de significación (ser tildado de injusto) o, a la inversa, sentirse satisfecho con esta o aquella palabra (ser finalmente declarado inocente), y otra muy distinta es caer, perdiendo toda referencia, en el abismo»⁷⁰. «Ustedes no saben –o han olvidado– que el mundo puede desaparecer, y que lo sorprendente es el hecho de que, por el contrario, no desaparezca, y, como consecuencia de esta inautenticidad suya, lo que ustedes dicen a propósito de la desgracia no pasa de ser para ustedes meras palabras, especulaciones, “proverbios polvorientos” (Job 13, 12): esto es lo que Job tiene que decirles a los visitantes»⁷¹.

Toda la exposición de Nemo está orientada a mostrar la crudeza irreductible del mal personal, del mal sufrido que encierra en angustia y del que Job es un exponente definitivo. Ciertamente, el ejemplo de Job tiene connotaciones teológicas cuya radicalidad excede el marco cotidiano de la experiencia. Evidentemente, nos importa, más que el contexto bíblico, la experiencia subjetiva del mal vivido y sufrido, el cual, efectivamente, en determinadas situaciones parece subvertir todo orden previo arrancándonos del mundo, separándonos de él, abandonándonos a “lógicas” difícilmente explicables. No es la lógica de la retribución el foco de nuestro interés. Los “amigos” de Job la defendían a capa y espada –he aquí su locura y el motivo de sus acusaciones a Job: el mal sufrido es signo inequívoco del mal cometido. También Job había confiado en la misma lógica –de aquí su incompreensión absoluta: si su vida o sus acciones no eran merecedoras de castigo, ¿de dónde procedía tanto mal? La “reconstrucción” que hace Nemo de la trama del libro de Job –cuyas coordenadas hay que fijar bien para no desorientarnos– pone de relieve cómo en último término la lógica que domina el mundo no es la lógica técnica de los sabios engreídos que sitúan en una perfecta correlación el mal cometido y el mal recibido. Al contrario, la i-lógica del mal (irreductible a ningún esquema) revela lo Otro del mundo, la Intención última y definitiva de la “otra escena” del mundo. Sólo un acto de sinceridad absoluta, de purificación total, de lucha encarnizada, de reconocimiento de la propia nada, conducirá a Job a una “reconciliación” tan ansiada como insospechada; la lucha –paradójicamente necesaria– de Job es la lucha de un hombre herido en busca del amparo y refugio que él ya no puede darse a sí mismo.

⁶⁹ Ivi, p. 44.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Ivi, pp. 44-45.

La propia Ley y el propio mundo como Ley son algunos de esos monstruos cuya potencia Dios torna irrisoria desde que le enseña a Job que Él es quien intencionadamente los arrojó a su cara para desconcertar su sueño de potencia solitaria y devolverle Su recuerdo. Decirle a Job que el mundo le será incomprensible para siempre es la manera que Dios tiene de confirmar al hombre en la espera de Aquél, más allá de la locura del mundo, por quien esa locura es un Proyecto⁷².

No insistiremos más en los aspectos escatológicos y teológicos de la reflexión de Nemo – al hilo de la de Lévinas y en diálogo y en confrontación con ella. Si de alguna manera los hemos expuesto es precisamente para poner de manifiesto el cariz de a-normalidad radical (sinsentido) que el mal puede llegar a arrastrar consigo: el mal que no tiene ley, que se burla de la ley, inexplicable, tormentoso, arrollador. En una primera consideración, el mal puede ser pensado como una posibilidad más de nuestro mundo: la posibilidad por la que las circunstancias o las personas se vuelven de algún modo en nuestra contra, en contra de la vida que –sea como sea– consideramos buena y deseable. Sin embargo, el texto de Nemo parece conducirnos a un escenario terrible: la posibilidad (a-mundana, in-humana) de que el mundo se vuelva *enteramente* en nuestra contra, quebrantando así todo lo que nos era familiar, devastando el suelo mismo de la experiencia de un modo inaudito y espantoso. ¿Qué si no es el exceso del mal? Precisamente, una a-normalidad tan radical que dinamita los cimientos del mundo, que hace desaparecer todo sentido mundano familiar en un proceso análogo al que examinamos al tratar de la locura: soledad radical, incomprensión absoluta, abandono definitivo. En tales situaciones, es difícil decir que “queda” algo de mundo. Más bien, lo que decimos que “queda” ha cobrado un sentido absolutamente ajeno al habitual, se ha insertado en una dimensión completamente extraña que distorsiona aquellos aspectos en apariencia familiares. Con el mal no se efectúa propiamente una desconexión mundana por aislamiento: los otros no desaparecen; más bien, desaparece todo lo que era amigo para dar paso a lo enemigo, al enemigo (*der Feind*): el/lo que me quiere destruir. Es cierto que el mal que vive Job es incomprensible justamente en la medida en que Dios es autor del mismo. Es esta la razón por la que Job le maldice y suplica, hasta que finalmente le reta a someterle a un juicio recto, en el que Dios y Job se desafían e intercambian los papeles de juez, testigo y acusado. Las almas de uno y otro emergen en su carácter más personal y racional (e irracional a la vez) –si cabe. La misericordia final divina es signo de una (i)racionalidad paradójica: Dios ha aparecido como tal actuando el mal y redimiendo lo que él mismo había desechado. Ante tal panorama, no es de extrañar que Job desesperara y sintiera desaparecer el suelo bajo sus pies y el cielo sobre su cabeza.

⁷² Ivi, p. 140.

Ahora bien ¿cuáles son los rasgos de la experiencia del mal que cotidianamente vivimos? ¿Aparece en nuestro horizonte de posibilidades una experiencia semejante a la de Job? Dejando de lado las connotaciones bíblicas (el diálogo entre Satanás y el mismo Dios para herir y probar a Job), no es difícil reconocer cómo la realidad sufrida del mal y la angustia que arrastra nos sitúan en el centro del universo de un modo muy particular: si la fenomenología ha subrayado la relación primordial que la intencionalidad instituye entre mundo y subjetividad (el mundo que es *para* mí se abre *ante* mí, se despliega *desde* mí), en la vivencia del mal, en cambio, la intencionalidad queda clausurada en sí misma, el mundo pierde sus horizontes y la donación se convierte en amenaza (el mundo que está en mí *contra*). Ya no hay *hacia* o *para*, sino *contra*. Todo *hacia* se convierte en una carrera para evitar lo in-evitable, para contra-restar sin éxito lo mostrenco y monstruoso del mundo y de los otros que se vuelven contra la propia vida. Si la subjetividad trascendental iluminaba el lugar privilegiado del yo en el mundo, el mal convierte este privilegio en una maldición, una imposición que se realiza en una patencia indeseable.

Esta intencionalidad invertida puede presentarse en grados muy distintos y, aquí sí, los lamentos de Job y las descripciones de sus “amigos” dan buena cuenta de las dimensiones posibles de este mal: «La noche, el mal, me taladra hasta los huesos, pues no duermen las llagas que me roen» (Job 30, 17), «a mi mujer le repugna mi aliento, y mi hedor a mis propios hijos» (Job 19, 17); «me ha demolido por completo y perezco» (Job 19, 10), «los días de aflicción me atenazan» (Job 30, 16); «esperé dicha, me vino desgracia; esperé luz, me vino oscuridad» (Job 30, 26). Este último grito da voz al nuevo “orden” instituido, si es que acaso pueda hablarse de orden. Nada de lo esperado ha acontecido, nada que sea esencial para el hombre; todo lo que era bueno se ha perdido. Basta echar una ojeada al libro de Job para comprender las dimensiones de esta destrucción, la radical desesperanza y angustia en las que el protagonista se ve ahogado y oprimido.

§36. La angustia, el poder-ser y la soledad

En el mal no nos sentimos como en casa, expresión que Heidegger, en un contexto distinto, utilizó con el fin de aclarar el papel de la angustia en la comprensión original del Dasein (Heidegger habla de desazón [*Unheimlichkeit*, *Nicht-zuhause-sein*]). Recordar algunos pasos fundamentales de *Ser y tiempo* —como haremos a continuación— nos permitirá revisar algunas cuestiones problemáticas de la tradición fenomenológica que, en el texto heideggeriano (de corte indudablemente trascendental), se desplegaron de un modo muy peculiar. Estas

cuestiones, al hilo de lo que venimos diciendo, atañen fundamentalmente a tres problemas: en primer lugar, el papel de la angustia en la analítica existencial; en segundo lugar, los caracteres que definen la autenticidad del Dasein (accesibles gracias a la angustia); en tercer lugar, la relación entre el Dasein y los otros. 1) ¿Es realmente una evidencia fenomenológico-existencial la que conduce a Heidegger a concebir la angustia y la anticipación de la muerte como las llaves de la comprensión original del Dasein?; 2) ¿Qué posibilidades –realmente– abre la angustia y la conciencia del ser para la muerte?; 3) ¿Cómo hemos de pensar la relación entre la soledad del Dasein (o correlativamente el *solus ipse* trascendental) y la vida de los otros? Estas tres cuestiones nos permitirán discutir al hilo del pensamiento de Heidegger las cuestiones señaladas en los dos párrafos anteriores con el fin de esclarecer qué caminos ha abierto o cerrado la tradición fenomenológica para afrontar el problema del mal.

1) Según Heidegger, la angustia, «disposición afectiva fundamental como modo de aperturidad del Dasein», nos saca de la cotidianidad [*Zuhausesein*] y nos devuelve el protagonismo y la singularidad del Dasein perdidas en la impersonalidad. La angustia nos revela la diferencia ontológica fundamental, y dentro de ella, pone de manifiesto «la totalidad originaria del ser del Dasein. Este ser se revelará como *cuidado*» (SZ, p. 182). El Dasein aparece así en su dimensión existencial y, por lo tanto, en su diferencia radical respecto de los entes. En la angustia todo ente se hace irrelevante ya que ningún ente es causa de la misma y ninguno la puede calmar: «Nada de lo que está a la mano o de lo que está-ahí dentro del mundo funciona como aquello ante lo que la angustia se angustia» (SZ, p. 186); el mundo se hace insignificante, y así, paradójicamente, se revela como mundo en tanto en que nos hacemos conscientes de la relación que guardamos con él: «*el ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal*» (SZ, p. 186). La angustia, al poner de manifiesto que no son los entes intramundanos el motivo de su angustia, revela el carácter propio del Dasein, el cual es “ser-en-el-mundo”: «Aquello por lo que la angustia se angustia es el ser-en-el-mundo mismo. En la angustia se hunde lo circunmundanamente a la mano y, en general, el ente intramundano» (SZ, p. 187). Ciertamente, hasta aquí, los pasos de Heidegger muestran perfectamente de qué nos aleja la angustia y a qué nos acerca: la angustia emerge como un resorte que nos devuelve una inteligencia perdida y una conciencia ocultada por la fuerza y dominio de la objetividad mundana. La angustia, a diferencia de otros sentimientos o actividades, no nos vuelca a los entes ni deja que seamos absorbidos por ellos. De este modo, volvemos sobre nosotros mismos, volvemos en sí: «El “mundo” ya no puede ofrecer nada, ni tampoco la coexistencia de los otros. De esta manera, la angustia le quita al Dasein la posibilidad de comprenderse a sí

mismo en forma cadente a partir del “mundo” y a partir del estado interpretativo público» (SZ, p. 187).

¿Es la angustia la única disposición afectiva que nos puede devolver a nosotros mismos? Primero, ciertamente, tendríamos que responder a la pregunta de si necesitamos volver a nosotros mismos; demos por supuesto (más adelante lo discutiremos con más detalle) que vivimos en la inautenticidad y que sea posible abrir la inteligencia de la experiencia, poner de manifiesto los aspectos elementales de la existencia. Efectivamente, en la angustia nada ni nadie logra saciar ni aliviar el desasosiego e inquietud que nos asaltan sin control. Lo que en un primer momento podemos valorar de la angustia es precisamente el aislamiento que provoca (análogo al movimiento de la reducción trascendental), aislamiento que tiene mucho de fenomenológico (*solus ipse* trascendental)⁷³. La genialidad de Heidegger fue devolver a la vida afectiva un poder extraordinario, algo que, en parte realizó Husserl con sus análisis sobre las síntesis pasivas y la vida pasiva en general, sin llegar eso sí, a conceder a la vida afectiva la capacidad –que Heidegger le asigna– de abrir el campo de lo trascendental: «no es la reflexión sobre la angustia quien manifiesta el ser de la facticidad, sino la angustia misma. Es este ejercicio de la propia actitud natural, radicalmente pre-filosófico, quien deshace el encubrimiento»⁷⁴. A expensas de fijar exactamente qué entiende Heidegger por “facticidad”, entendemos que la angustia y la conciencia del ser para la muerte nos conceden una perspectiva adecuada acerca de la existencia: la singularidad. Evidentemente, la conciencia de la muerte, igual que la angustia, ponen de relieve la “singularidad” del Dasein: nadie puede morir en mi lugar, yo no puedo ocupar el lugar de nadie en la muerte. En la angustia se ve «la entrega del Dasein a sí mismo» (SZ, p. 192), una “asignación a sí”. De este modo, se evita la impersonalidad que nos arraiga en la inautenticidad.

Sin embargo, es extraño pensar que este espacio singular se abra sólo o primordialmente a través de la angustia y de la anticipación de la muerte. Desde luego, como expusimos en el capítulo anterior, Husserl nunca llegó a explicitar con claridad el origen que da lugar a la reducción fenomenológica. Nos encontramos pues, ante un punto extremadamente complejo. La elección heideggeriana, en cualquier caso, parece ser deudora de una sensibilidad más existencialista que fenomenológica. En cualquier caso, no obstante podamos barruntar que otras muchas intuiciones o disposiciones afectivas nos permiten tocar y acercarnos a la

⁷³ Ramón Rodríguez ha puesto de manifiesto los paralelismos y diferencias que se pueden encontrar entre la reducción fenomenológica y la angustia heideggeriana (Cfr. R. RODRÍGUEZ, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid 1997, pp. 210-217): «el significado general del contramovimiento que la propia vida fáctica inicia contra su encubrimiento guarda un claro paralelismo con la epojé fenomenológica, pues supone, justo en la medida en que des-vela el encubrimiento como tal, no estar inmerso en él, salirse de la creencia general en la que la facticidad vive» (Ivi, p. 212).

⁷⁴ Ivi, p. 212.

singularidad de la existencia –Heidegger mismo en los años 30 apuntó otras posibilidades–, entendemos que es absolutamente legítimo el contra-movimiento por el que la angustia nos revela un protagonismo que nos pone en disposición de comprender la estructura fundamental del “ser-en-el mundo”.

2) Ahora bien, la angustia no tiene la única función de revelar la singularidad del Dasein. Para Heidegger, es capaz de abrir por ella misma un arco de posibilidades que conducen al Dasein a lo más propio de sí: «La angustia aísla al Dasein en su más propio estar-en-el mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades» (SZ, p. 187), o también: «El ser libre *para* el poder-ser más propio y, con ello, para la posibilidad de la propiedad e impropiedad, se muestra con originaria y elemental concreción en la angustia» (SZ, p. 191). En mi opinión, este paso no es fenomenológicamente evidente. Más bien, parece que sucede exactamente lo contrario. Si nos volvemos indiferentes al mundo en todos los aspectos, nuestras posibilidades decaen y se ven abocadas (hacen ya experiencia anticipada) a una suerte de parálisis. En la anticipación de la muerte, se concibe la posibilidad de la imposibilidad, imposibilidad que parece definir el destino del Dasein. Desde luego, la angustia pone de manifiesto el carácter abierto de la subjetividad, abierto porque nada puede apagar su apertura constante, ¿pero no tendríamos que decir que la entera vida intencional vive y se vive desde siempre en esta apertura, insaciabilidad y anticipación de lo que no es presente?

Heidegger intenta poner de manifiesto cómo la libertad del “poder-ser”, “el ser libre para...”, queda abierta a partir de la conciencia auténtica de sí, es decir, de la conciencia que no vive aturdida en los entes intramundanos. «La muerte es la posibilidad *más propia* del Dasein. El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al Dasein su *más propio* poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego» (SZ, p. 263). Es precisamente este el paso que nos parece problemático: ¿realmente en la angustia se pone en juego el Dasein? Lo que se pone de manifiesto –podríamos decir– es un ponerse en juego en el modo de una pura posibilidad ya que nos hacemos en cierta medida extraños e indiferentes al mundo: mi vida está abierta y nada la puede llenar. Independientemente del papel que asignemos a la angustia, está claro que Heidegger quiere poner de manifiesto que lo más propio del Dasein, lo que ha de ser custodiado, es su apertura constante. ¿Por qué la imposibilidad (que es otra forma de decir “un puro poder-ser”) define lo más propio del Dasein? Porque el Dasein nunca deja de proyectarse, porque es proyecto, porque nunca es una mera cosa cerrada y concluida.

La angustia, por tanto, no revela un arco de posibilidades, sino la conciencia de ser un arco de posibilidades. Así, la libertad se revela en su aspecto más paradójico: una “libertad

para” puramente formal, vaciada de sentido, desarraigada de acusativo. Es más, cualquier otra concepción de la relación entre la existencia y sus posibilidades fácticas nos abocaría –según Heidegger– a la impersonalidad o al Uno. Nos encontramos entonces con que la angustia nos hace “libres para”, a condición, eso sí, de que la conciencia de la muerte nos recuerde la imposibilidad que somos. La vida será auténtica en la medida en que recuerde que es posibilidad gracias a la imposibilidad. Recordemos que la libertad heideggeriana es «*una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte*» (SZ, p. 266). De nuevo aquí, muerte y posibilidad son conducidas a una unidad difícil de mantener.

¿Cómo la mantiene Heidegger? Dando un gran rodeo, que intentamos reproducir a continuación: para elegir-se, para elegir “poder-ser desde el propio sí-mismo” el Dasein debe encontrarse. Para ello, sólo la voz de la conciencia (que «procede de mí y, sin embargo, de más allá de mí») le rescatará del poder mundano, de la impersonalidad, enseñándole cómo puede ser dueño de sí. El modo en que la conciencia apela al Dasein es despertar «su más propio ser-culpable» [*Schuldigsein*]. ¿Por qué el Dasein es culpable? Porque existiendo como arrojado, debe proyectarse sin cesar desde sí mismo. Él es el fundamento de sí y, siendo un fundamento que él mismo no ha puesto, es «una nihilidad de sí mismo [...]». Ser-fundamento significa, por consiguiente, no ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio» (SZ, p. 284). He aquí la culpa sobre la cual debe insistir la “resolución” [*Entschlossenheit*]. Debe insistir sobre ella porque permanece oculta, lo cual reduplica –si cabe– la culpa: la de no saberse fundamento sin fundamento. Así, la desazón hace de resorte que empuja al Dasein a ser él mismo, a ser consciente de su culpa, a asumir su fundamento sin fundamento, su soledad radical irreductible a la opinión común, irreductible a cualquier forma de cumplimiento. El Dasein «se ha elegido a sí mismo» (SZ, p. 287).

Así pues, la angustia y la anticipación de la muerte nos insertan en un recorrido complejo que concluye otorgando al Dasein un gran poder que, en realidad, es «*el fundamento de una nihilidad*» (SZ, p. 283). Tenemos el poder de sentirnos culpables, de reconocer la culpa que nosotros mismos somos. Somos culpa porque somos en todo momento “falta de”. Llegamos así al punto crítico que no queremos dejar de comentar. Heidegger –así nos parece– ha insistido tanto en la imposibilidad que sostiene toda posibilidad, que pareció desatender todo sentido y lugar del cumplimiento. ¿Es cierto que sólo la imposibilidad es la condición de posibilidad de la posibilidad? En mi opinión, Heidegger tiene razón cuando quiere preservar el carácter inevitablemente abierto de la ex-sistencia. De este modo, podemos aceptar que la imposibilidad sea la condición de posibilidad de la posibilidad siempre y cuando conservemos

el sentido señalado de la existencia (*falta de cumplimiento total*). Por el contrario, no podemos aceptar que la imposibilidad sea la condición de posibilidad de la posibilidad si por ello entendemos una *falta total de cumplimiento*⁷⁵. Si la decisión del puro poder-ser desde el propio Dasein se radicaliza en extremo, más que subrayar el carácter incompleto de todo acto (o mejor dicho, de toda existencia), fácilmente se pondrá el acento en la vaciedad del puro poder-ser, desatendiendo así la diferencia entre las distintas posibilidades que se asoman en la existencia.

En mi opinión, que la vida intencional es apertura se muestra en la misma red de experiencias intencionales. En la *Erfüllung* –sea del tipo que sea– se pone de manifiesto la apertura de la subjetividad; apertura a lo que se muestra y apertura a partir de lo que se muestra. No hay acto intencional que nos aboque a la clausura de nosotros mismos. Es cierto que determinadas modulaciones de la vida intencional pueden conducirnos a una reificación de nosotros mismos, pero esta posibilidad no tiene por qué determinar la totalidad de nuestras experiencias⁷⁶.

Si pensamos en la red de posibilidades que se abren desde el presente, nos damos cuenta de que el poder-ser nunca es un poder-ser vacío, sino un poder-ser esto o lo otro. Sin embargo, el intento de Heidegger por conservar a toda costa la apertura estructural de la existencia, irreductible a toda forma de realización de las posibilidades, quizás le condujo a desentenderse en exceso de la relación entre cumplimiento y apertura. Efectivamente, al Dasein le va su propio ser, pero si su propio ser es una pura posibilidad, el ser que le va nada tiene que ver con el mundo que se abre ante él. Si el Dasein es un puro poder-ser, el ser-en-el mundo no es más que un escenario secundario ya que las posibilidades mundanas que el Dasein concibe en nada ayudan a que el Dasein cumpla con su verdadero ser. El ser-en-el mundo se convierte así en un peligro más que en una posibilidad. Por eso, la autenticidad del Dasein sólo se puede realizar como elección de sí mismo, pero no es una elección de sí mismo a través de determinadas posibilidades mundanas. Sin embargo, de este modo, como ya dijimos, hemos vaciado el poder-ser y el mundo se ha vaciado con ello.

Si el Dasein, entonces, sólo se puede realizar en la apertura constante, en cierta medida es indiferente a cualesquiera rendimientos intencionales. Basta que se decida por sí mismo y no se clausure en el mundo. Sin embargo, como hemos dicho antes, creemos que la apertura del Dasein sólo se puede considerar desde su cumplimiento intencional, cumplimiento que –

⁷⁵ No todo rendimiento intencional es una forma de reificación de sí o de pérdida de sí en el mundo. Más bien, los actos intencionales –desde la perspectiva de Husserl– se realizan en una apertura constante en la que de ningún modo se resuelven de un modo definitivo mundo y subjetividad.

⁷⁶ De hecho, para Husserl, el objetivismo se ve intensificado en la época moderna, lo cual habla en favor de una determinación histórica más que de una perspectiva puramente originaria.

considerada la vida práctica— no es en absoluto indiferente para la realización de la subjetividad. No somos una pura apertura como tampoco somos una apertura a *cualquier* cosa. En toda trama intencional la subjetividad no deja de buscarse a sí misma, de buscar la satisfacción o realización de sí misma. Podríamos decir así que la conciencia es cumplimiento y apertura a cumplimiento, apertura, en definitiva, a la verdad y al bien, lo cual significa ser apertura natural a la concordancia, respecto de todo aquello que se pueda mostrar (verdad), y respecto de todo lo que se puede querer (bien) en relación con las exigencias de la propia subjetividad. La verdad reconocida y el bien vivido responden por igual a la apertura de la subjetividad, sin que una y otro la paralicen de un modo definitivo. De hecho, en la búsqueda del bien práctico y del bien como satisfacción —propia y ajena— (especialmente, en la relación amorosa), o en el repudio del mal, no emerge con tanta claridad en qué sentido lo más auténtico de nosotros mismos sea un “poder-ser” vacío.

3) Llegamos así al tercer punto que nos habíamos propuesto. ¿Podemos realmente decir que el Dasein se realiza con independencia de los otros? La perspectiva trascendental —tanto husserliana como heideggeriana— implica una conciencia de la singularidad, de la individualidad y, en cierta medida, de la insuperabilidad de la vida subjetiva, con el sentido de la responsabilidad que de ello pueda derivarse. Esta perspectiva de la individualidad parece radicalizarse en ambos autores ante la posibilidad de la autenticidad de la vida, ya que ésta última ha de entenderse necesariamente como una decisión de la propia vida.

Uno y otro concibieron el gesto filosófico como un gesto propiamente auténtico; es más, como aquel gesto que nos da acceso a la autenticidad más originaria, que nos permite pensar lo im-pensado, abrir territorios desconocidos para el hombre. Como hemos dicho, el proceder filosófico y la vida auténtica exigen una decisión singular. Se puede colaborar con otros, pero nadie puede pensar en el lugar de uno mismo. Tanto para Heidegger como para Husserl (en breve matizaremos su posición), la autenticidad de la vida humana se alcanza en la soledad filosófica. Ya hemos matizado que la genialidad de Heidegger fue anclar una forma primitiva de autenticidad en la vida afectiva, lo cual justificaría de algún modo el paso —siempre abismal en la fenomenología— de la vida cotidiana a la vida estrictamente filosófica, pero no justificaría en ningún caso la superación de la soledad, la reconciliación entre el Dasein y el *Mitsein*.

La perspectiva de Husserl, en un principio, parece más compleja y enrevesada, ya que sólo la vida racional en la forma de la filosofía nos conduciría a una verdadera autenticidad. Sin embargo, más allá de la discusión (expuesta en el capítulo anterior) acerca de los motivos que dan pie a la reducción fenomenológica, pensamos que la autenticidad en Husserl en

inseparable de la responsabilidad, entendida ésta como una posibilidad de la experiencia en la que se juega el cumplimiento de la propia vida, esto es, la capacidad de vivir concordantemente, lo que en Husserl llama en causa de un modo directo a la vida práctica. Así, la autenticidad racional implica una forma de cumplimiento de la subjetividad, pero no es la única. La entera vida intencional es una forma de cumplimiento y, más en particular, la vida práctica supone una forma particularísima de *auto-realización*, *auto-cumplimiento*. Así como objetivamente se cumple una expectativa en el horizonte perceptivo, también advienen continuamente cumplimientos de la esfera valutativa y práctica, que tocan, obviamente, las cuestiones más radicales relativas a las expectativas: no las meramente objetivas sino la expectativa última de la felicidad, el deseo de una vida buena, tenga la forma concreta que tenga. De este modo, es posible pensar distintos grados (pensemos en la relación entre normalidad y optimalidad) en la posibilidad del cumplimiento de la subjetividad y de sus procesos intencionales, que van desde la capacidad sensitiva hasta el juicio racional⁷⁷.

Ahora bien, si no hemos errado gravemente en la presentación que hemos hecho hasta aquí, tendremos que decir que la aceptación del *Mitsein* tendrá destinos muy diferentes en uno y otro autor. Heidegger, en un cierto sentido, intenta evitar a toda costa una concepción del sí mismo aislada del mundo y de los otros: «La resolución, como modo propio de ser-sí-mismo, no corta el vínculo del Dasein con su mundo, ni aísla al Dasein convirtiéndolo en un “yo” que flota en el vacío. ¿Cómo podría, por lo demás, hacerlo, siendo que, como aperturidad propia, no es otra cosa que el modo propio de ser-en-el mundo?» (SZ, p. 298). A pesar de esta declaración, muchas dudas quedan acerca del sentido del Dasein (cuidado) y su relación con el mundo y los otros. Efectivamente, el Dasein es “ser-en-el mundo”; sin embargo, la conciencia de la muerte conduce al Dasein a un movimiento resolutivo (la elección de un ser-sí mismo) que culmina haciéndole indiferente a cualesquiera intenciones o rendimientos intencionales. Lo importante es que el Dasein se elija a sí mismo y no se objete en el mundo o se pierda en la impersonalidad. Es más, la aperturidad del Dasein involucrada en la resolución le conduce a reconocer su culpa originaria pero en ningún caso este reconocimiento encuentra un descanso pacífico en la relación con el *Mitsein*. «El aislamiento pone de manifiesto el fracaso de todo estar en medio de lo que nos ocupa y de todo coestar con otros cuando se trata del poder-ser

⁷⁷ Este es exactamente la dirección a la que apuntó Patočka al hablar de la relación entre filosofía y mundo de la vida: «Esta reflexión que trasciende, que puede advenir en la forma de la filosofía, pertenece también, por supuesto, a las prácticas humanas del mundo de la vida; en absoluto se restringe exclusivamente a la filosofía. Por ello, para Patočka, la posibilidad de una vida fundada en la “verdad” emerge ante todo a partir de la fundamentación de la práctica humana en sus condiciones existenciales dentro del mundo de la vida, más que en la regulación efectuada por las especulaciones filosóficas» (I. SRUBAR, “J. Patočka: Phenomenology of Practice”, en J. DRUMMOND, L. EMBREE (Eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002, p. 313).

más propio» (SZ, p. 263). Ciertamente, el Dasein se verá con la “misión” de ayudar a los otros a determinarse a partir de sí mismos pero, así, se hace evidente que los otros cumplen sólo una función secundaria. Cada Dasein se ha de determinar “desde sí mismo y por sí mismo” pero la relación con los otros nada dice (ni bueno ni malo) de mi propio Dasein.

De hecho, para sostener esta interpretación hay que hacer notar que Heidegger, al contrario que Husserl, coloca en un mismo plano autenticidad e inautenticidad, desgajando las consideraciones racionales de las puramente prácticas: «Pero la impropiedad del Dasein no significa, por así decirlo, un ser “menos” o un grado de ser “inferior”» (SZ, p. 43). El Dasein es un puro poder-ser y la autenticidad consiste en elegir y decidirse por este poder-ser. Sin embargo, Heidegger, al menos en *Ser y tiempo*, no resalta ningún vínculo entre dicha elección y la vida práctica, como tampoco resalta el vínculo entre las posibilidades del Dasein y la vida práctica⁷⁸.

Así, Husserl, más que poner el acento en la ausencia de cumplimiento, quiso comprender las entrañas del mismo (que siempre es incompleto, nunca deja de advenir, nunca deja de proyectarse), lo cual salvaba de algún modo la posibilidad de pensar una forma de realización humana arraigada en el mundo de la vida, ligada esencialmente a la vida de los otros hombres, lo cual desborda y precede a la práctica estrictamente filosófica, si bien esta última puede ahondar de un modo definitivo en el carácter intencional o en las estructuras de la vida vivida como tal. Por otro lado, Husserl, a diferencia de Heidegger, ligó la autenticidad a la posibilidad del bien, a la posibilidad de un cumplimiento humano, no sólo en la forma de la racionalidad.

Si, como hemos pretendido decir en diferentes lugares de este trabajo, la vida intencional ha de ser considerada en una dimensión global, entendemos que cabe la posibilidad de pensar en la relación con los otros hombres no sólo en el carácter de la constitución mundana, sino también y fundamentalmente en el trato y en la correspondencia de la misma relación humana. Que la soledad trascendental husserliana se ve continuamente superada se muestra por el hecho de que el mundo de la vida exige la presencia de los otros, presencia que nos da mundo y nos constituye personalmente a nosotros mismos en las entrañas del mismo. Pero no sólo co-constituimos el mundo con los otros, sino que la relación con los otros dice algo esencial de nosotros: no somos sólo relación con el mundo; somos relación con los otros y esta relación es decisiva para el cumplimiento del propio yo.

Ciertamente, y esto hay que subrayarlo con insistencia, si la fenomenología se resolviera exclusivamente en un análisis del mundo (con independencia del cumplimiento de la propia

⁷⁸ Es difícil encajar una perspectiva propiamente ética en la filosofía heideggeriana. Todas sus indicaciones al respecto apuntan en la dirección de un replanteamiento de la ética al margen de la subjetividad moderna, al margen del pensamiento calculador y objetivador, al margen de los intentos de “dominio” del ser.

subjetividad), entonces, efectivamente, los análisis intencionales nos conducirían a la temida reducción del *Zusein* al *Vorhandenheit*. Incluso, una posible consideración de la intersubjetividad en este marco no nos ahorraría los efectos de tal reducción: simplemente nos limitaríamos a ampliar las dimensiones del sujeto constituyente. Si, en cambio, la fenomenología es capaz de investigar, por un lado, el modo en el que al Dasein (digamos, a la subjetividad humana) le va continuamente su propio ser, y, por otro lado, hasta qué punto el movimiento de la propia existencia se mueve desde siempre y se entrelaza con la vida de los otros (no sólo de cara a la constitución del mundo, sino también a la constitución originaria de la subjetividad y su cumplimiento), entonces, quizás se pueda iluminar cómo la vida humana está esencialmente arraigada co-originariamente en el bien y en la verdad, raíces éstas capaces de orientarnos hacia una vida aún más verdadera y buena.

En este sentido, la relación con los otros no sería concebida en el discurso filosófico como una posible respuesta a las preguntas del filosofar, sino más bien como una pregunta que provoca y llama a nuestra responsabilidad sin cesar. Si este fuera el caso, entonces la posibilidad de la autenticidad no se movería ni en la neutralidad ni en el aislamiento de la propia decisión, tentaciones que tanto el pensamiento heideggeriano como el husserliano habitaron con frecuencia. La explicación que viene a continuación tiene como fin alumbrar este punto. La relación con los otros, la dependencia –si se quiere– respecto de los otros en la constitución del mundo personal, es en definitiva una relación originaria (que nos sitúa y orienta teleológicamente) sin la cual sería impensable pensar en la consistencia del mundo de la vida y en la autenticidad y libertad del gesto filosófico. Sólo si vivimos arraigados esencialmente en el bien y en la verdad y pro-tendidos hacia ellas, se puede sostener el ímpetu y la claridad para purificar la razón y el acceso a nuestro ser-en-el mundo.

§37. Una nueva dimensión de la fenomenología husserliana

De todas las actitudes y perspectivas que podemos asumir dentro del mundo de la vida, la vida personal tiene en cuenta y considera no sólo el rendimiento perceptivo de la intencionalidad, sino también el práctico y el valutativo. Esta consideración es importante para el tema que nos ocupa (el límite radical que el mal supone para la vida subjetiva) ya que «es evidente que no es posible de ningún modo hablar de “bien” y “mal” si hacemos abstracción de los sentimientos» (Hua XXVIII, p. 394). Así, si pensamos la vida intencional más allá de los límites de la mera razón teórica, aceptamos la posibilidad de pensar el límite del mal y la “normalidad” del bien de un modo más cabal e íntegro. Según la razón lógica sería posible

querer un mal para sí: pero la razón práctica nos lo presenta como un absoluto sinsentido, como un acto irracional. Y, sin embargo, nuestra situación en el mundo de la vida nos obliga a medirnos con él, personalmente, comunitariamente. Antes de afrontar esta situación límite de la vida personal, convendrá comprender precisamente el modo en que Husserl concibe la relación entre los hombres, las distintas posibilidades de trato y, correlativamente, las distintas formas comunitarias que de ellas se pueden derivar.

En un interesante manuscrito de 1921⁷⁹ Husserl plantea siete etapas de un recorrido que pretende describir distintos momentos (ascendentes, por decirlo así, respecto del ideal que ponen de manifiesto) relativos a la vida personal: 1) El sujeto de instintos previo y posterior a la empatía; 2) Actos y comportamientos sociales; 3) La comunidad de voluntad práctica; 4) La consecución de una autoconciencia personal en la relación “tú-yo”; 5) El amor; 6) El amor ético; 7) El amor y la comunidad del amor. Así, Husserl llega a hablar de la comunidad del amor como dimensión última y más auténtica de la vida personal, la cual está fundada en una relación “tú-yo” orientada y movida internamente por una tensión, un afán [*das Streben*]. La empatía no sólo me sitúa ante la objetividad de otro hombre. En la relación empática nos sabemos miembros de una comunidad, en una relación yo-tú, nosotros-vosotros, en la que nos concebimos de un modo práctico, dándonos fines, tratándonos de determinadas maneras, valorándonos, estimándonos, movidos: el otro me motiva y yo le motivo; tendemos hacia algo y lo queremos, etc. Al mismo tiempo, los otros no sólo emergen *junto a* nosotros o *con* nosotros, sino que además vivimos unos *en* otros: «Los que aman no se aman unos junto a otros [*nebeneinander*] o unos con otros [*miteinander*], sino más bien unos en otros [*ineinander*], actual y potencialmente. Ellos portan en común todas las responsabilidades, están solidariamente unidos, también en el pecado y en la culpa» (Hua XIV, p. 174). Las personas pueden amarse y en la medida en que se aman, se co-pertenecen; no sólo se co-constituyen y se ponen fines prácticos o teóricos, sino que ellos mismos se estiman y se valoran, se necesitan.

A lo largo de este trabajo hemos podido ver cómo para Husserl la comunidad normal, la vida normal humana arraigada en una comunidad de hombres adultos, tiene como correlato el ser verdadero, el mundo que se abre perceptivamente ante nosotros y que se deja investigar a través de la experiencia cotidiana, a través de las ciencias, etc. Ahora bien, la normalidad de la vida personal no se reduce a estos aspectos de la constitución mundana ni se agota en ellos. De este modo, así como cabe hablar de una normalidad en la constitución del mundo perceptivo, también es legítimo y pertinente hablar de una normalidad del mundo personal.

⁷⁹ Hua XIV, pp. 165-183: “Gemeingeist I. Person, personale Ganze, personale Wirkungsgemeinschaften. Gemeinschaft. Gesellschaft” (Freiburg, 1921).

Del mismo modo que hablamos de pseudo-experiencias o formas empobrecidas mundanas relativas a la consistencia del mundo perceptivo, también nos es lícito hablar de anomalías relativas a la vida personal, al trato con los otros hombres, a la concepción de sí, etc. «En el marco de la personalidad unitaria, en una vida humana unitaria, hay anomalías personales. Acerca de ello hay una cantidad enorme de material de experiencia pre-científica y científica, extraída del pasado y del presente» (Hua XV, pp. 159-160).

En definitiva, las anomalías del mundo personal tienen que ver con el fin supremo de la vida comunitaria y personal: la felicidad o el cumplimiento de la vida propia y ajena. Así, desde este punto de vista, las enfermedades, las catástrofes naturales o cualesquiera otros sucesos de la vida social o personal, son vividos y examinados no según la falta de concordancia objetiva (individual o mundana) que introducen (“antes veía bien y ahora veo peor”; “antes sentía con las dos manos y ahora no”), sino como fracturas respecto de la felicidad esperada y de los proyectos personales asumidos (“ver o sentir peor me impedirá disfrutar de tal y tal cosa”, etc.). En la vida personal todos los acontecimientos se entretajan con la vida propia y ajena, con el ímpetu de felicidad, de bondad y bienaventuranza con que somos lanzados al mundo, caracteres que constituirían propiamente la dimensión normal de la vida personal. Independientemente de cuáles sean nuestras elecciones, nuestros “bienes” más preciados, nuestras normas o leyes, e independientemente de que el mal en sus más distintas formas irrumpa sin cesar en la experiencia, Husserl expone cómo la normalidad de la vida personal tiene que ver con el arraigo en el bien, con la tendencia hacia una vida óptima, una vida satisfactoria: «Lo que entendemos por “desdicha” –en una vaga generalidad– es lo siguiente: la vida normal, feliz o bienaventurada se rompe en su valor a través de acontecimientos, enfermedades, heridas e infortunios varios, los cuales amenazan desde su aparecer –infundiendo temor– la posibilidad futura de una vida normal» (Hua XXXIX, p. 315).

En relación con lo dicho, pero en un nivel superior de los momentos anunciados, Husserl habla del amor y del amor ético. En la relación de amor no se impone la propia voluntad sobre el otro –no predomina el egoísmo, dice Husserl–, sino que ésta se dobla y conmueve ante la presencia del otro, quien despierta y llama a la propia conciencia de un modo afectivamente poderoso. En el amor ético parece que la dimensión del amor se radicaliza hasta tal punto que la presencia del otro y su valor prevalecen sobre cualquier otra consideración, de cercanía o afinidad. Tanto es así que como límite (y ejemplo) ideal de la consistencia moral de la dimensión personal, Husserl habla del amor de Cristo por todos los hombres, «sin el cual no podría ser un verdadero Cristo» (Hua XIV, p. 174). ¿Es posible pensar una relación entre el deber ético y el amor? Husserl parece hacerlo cuando afirma que lo que no es ético va en

contra de mi deseo y voluntad. En positivo, podríamos decir que el amor es lo más deseado y querido. Ulrich Melle ha señalado cómo Husserl revisa el imperativo categórico a la luz del problema del amor, el cual está en definitiva orientado por la presencia de los otros⁸⁰. Por último, habla de la “comunidad del amor” [*Liebesgemeinschaft*], un concepto sobre el que volverá en repetidas ocasiones. Curiosamente, en estas páginas, también habla del amor de Cristo como modelo, pero insertándolo esta vez en una dimensión comunitaria:

El *amor cristiano* es en ante todo –y necesariamente– mero amor. Esto está ligado con la tendencia (motivada necesariamente por el amor) a alcanzar en el mayor grado posible una comunidad del amor. Tendencia a entrar en relación con los hombres, a abrirse a ellos, etc., y todo esto según una posibilidad práctica, cuyos límites están fijados éticamente a través del amor ético (Hua XIV, p. 175).

Todos estos niveles emergen como momentos estructurales de la vida personal, si bien no todos ellos se tienen por qué realizar ni todos deben hacerlo de la misma manera (a expensas de examinar en qué sentido el mundo de la vida necesita para su consistencia la realización de estas dimensiones personales). Sin embargo, su posible actualización está igualmente determinada por una tendencia teleológica, la cual en este nivel de la vida intersubjetiva alcanza, como hemos visto, una importancia decisiva. Vivir la mejor vida posible es el máximo deber según la autenticidad. Esta sería pues la formulación husserliana del imperativo categórico: “evita el mal, haz el mayor bien que puedas”, teniendo en cuenta que la dimensión intersubjetiva de la experiencia y, por lo tanto, los otros hombres, nos salen al paso, exigen y desean también ellos un cumplimiento y una bienaventuranza cuya realización no nos es en absoluto indiferente. Así propone Husserl un principio de la axiología formal: «Es razonable preferir lo que se presenta como bien a lo que se presenta como mal» (Hua XXVIII, p. 91), o también: «si preferimos –de acuerdo con nuestro mejor conocimiento y conciencia– lo mejor que sea alcanzable, entonces hemos actuado éticamente, y sólo entonces nuestra voluntad es totalmente recta» (Ms. F I 40, 132b). Como hemos dicho, la transformación del imperativo categórico a la luz de la presencia de los otros, posibilita a Husserl hablar de una teleología ética: «la mejor cultura posible de la mejor humanidad ética es un ideal ético en la forma de una tarea infinita que da a nuestro mundo una teleología ética necesaria a priori»⁸¹.

La tendencia a la concordancia, por lo tanto, no sólo se referirá al mundo objetivo que se abre a la conciencia, sino que también se relacionará con la vida práctico-valorativa humana, la cual vive y busca una unidad sin cesar. A partir de la normalidad del mundo de la vida, que

⁸⁰ El tema de estas investigaciones husserlianas es «el deber absoluto fundado en el amor personal y en la llamada del sujeto» (U. MELLE, “Edmund Husserl: From Reason to Love” en J. DRUMMOND, L. EMBREE (Eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, op. cit., p. 238).

⁸¹ *Ivi*, p. 240.

pone de manifiesto una satisfacción elemental, una capacidad esencial de acogida y relación y, por lo tanto, una vida inmersa en el bien, que la hace viable y, en un sentido elemental, deseable, podemos pensar una radicalización de dicha tendencia a la concordancia, como se pone de manifiesto en la vida práctica racional adulta. Dado que en la vida práctica se abre continuamente esta posibilidad, Husserl identifica cómo el carácter de apertura de la vida de conciencia y su concreción histórica llaman en causa permanentemente a la responsabilidad. Decíamos que la teleología se enraíza en las estructuras más elementales de la pasividad. Al mismo tiempo, su carácter estructural huye de todo automatismo en la vida activa. La libertad aparece en Husserl no sólo como dimensión estructural de la vida personal, sino también como dimensión ética. Dice Husserl:

En el individuo, la honestidad (*Ehrlichkeit*) es una característica de esta auto-consistencia. Aquellos actos que no puedo afirmar genuinamente no son éticos. Esto se puede aplicar no sólo al individuo sino también a la sociedad. La armonía de las mónadas es algo por lo que hay que esforzarse. Tengo que ser capaz de afirmar los actos de los otros como los míos propios. [...] Hay diferentes niveles de concordancia (*Einstimmigkeit*). El fin más alto tiene que ser llamado dicha, bienaventuranza (*Seeligkeit*)⁸².

Recordemos a la luz de este problema los textos que ya utilizamos en la segunda parte para hablar de la renovación en el ámbito cultural: la renovación racional abarcaría ahora la entera vida personal y social con todas las posibilidades prácticas que se incluyen dentro de ella: el deseo de la perfección, el deseo del bien ajeno, la construcción de una ciudad común, etc. El núcleo de estas reflexiones ya no sería la mera auto-regulación individual, sino una tensión racional-práctica (ciertamente individual), pero volcada e insertada en la vida común personal. Así, Husserl expone cómo la vida racional arraigada de un modo elemental en el bien, arrastra consigo la exigencia de comprender dicho bien y dejarse determinar cada vez más por él, ya sea en la mera vida personal como en el ejercicio teórico de la razón filosófica. De este modo, la construcción de una vida ética (que va desde los estratos más elementales de la socialidad hasta la posibilidad de una comunidad del amor) emerge como una invitación constante. «La formación de una voluntad vital humanamente más alta, la conciencia de una tarea vital, de una vida marcada por una norma absoluta, vida que reposa en una infinitud abierta en relación con la comunidad humana en la que crecen los “valores eternos”» (Hua XV, p. 600).

Como última dimensión teórico-práctica de la perspectiva personal del mundo de la vida, Husserl anuncia el problema de Dios y de la divinidad, el cual se asoma como exigencia ideal a

⁸² D. CAIRNS, *Conversations with Husserl and Fink*, op. cit., pp. 35-36.

partir de tres aspectos de la experiencia práctica ya mencionados: 1) la tarea ética es infinita, 2) los valores éticos del amor son los más altos e irrenunciables, 3) la teleología arraigada en la vida práctica. El hombre barrunta el ideal de la vida y del mundo pero le es fácticamente inalcanzable de un modo definitivo⁸³.

Sin necesidad de seguir por los derroteros éticos de la fenomenología y sus horizontes teológicos, lo que queremos ahora es ahondar más incisivamente en las raíces del planteamiento husserliano que hemos expuesto y mostrar las consecuencias del mismo. ¿Qué pueden aportar estas descripciones de la vida personal para frenar las objeciones planteadas en pasados párrafos o para clarificar el modo en el que la fenomenología afronta el problema del mal? Con el concepto de la “comunidad del amor” y, más en general, con la unidad entre vida intencional y práctica, Husserl rompe, a nuestro entender, el cortocircuito por el cual la actitud natural está envuelta totalmente en la ingenuidad, entendida ésta como una falta de claridad e inteligencia acerca de la propia vida. La realización racional que nos aporta la práctica fenomenológica arrastra ya en el mundo de la vida no sólo un análogo racional (como vimos en el capítulo anterior), sino también un análogo práctico. La satisfacción elemental del mundo de la vida nos sitúa de algún modo en una verdad elemental del mismo. Por supuesto, también ante aspectos genuinamente humanos cabe la ingenuidad o la falta de crítica, pero vivido el mundo de la vida en su normalidad práctica no cabe pensar una ingenuidad total. Si esta adviniera, ¿qué mundo se sostendría? Advendría un puro objetivismo, impensable e imposible para la conciencia personal que vive inserta en el mundo de la vida. Tal objetivismo es posible pensarlo como vicio filosófico y cultural pero es sólo una posibilidad abstracta arraigada en el mundo de la vida. ¿No es esta justamente la crítica y la salida que Husserl ofrece al objetivismo? En este sentido, podríamos pensar en la filosofía y en la fenomenología como un movimiento de “zig-zag”, que, más que despreciar el mundo de la vida y lo que en él adviene, lo comprende y lo quiere comprender cada vez más, en su grandeza y precariedad.

§38. La a-normalidad del mal, la normalidad del bien

Si bien Husserl aporta distintas claves para pensar la tendencia al bien, sus descripciones o reflexiones sobre la experiencia del mal brillan por su ausencia. Aunque podríamos entender estas últimas como una mera contrapartida de la vida ética, de la comunidad del amor, etc.,

⁸³ Cfr. U. MELLE, “Edmund Husserl: From Reason to Love”, op. cit., p. 245: «El deber absoluto de la persona individual sólo tiene su sentido racional en un contexto teológico. El deber absoluto tiene “su sentido más alto, racional y, por lo tanto, inteligible, en un mundo divino” (Ms. A V 21, 122a)».

creemos que análisis serios sobre la a-normalidad del mal (el dolor, el mal moral, el sufrimiento por el mal ajeno) le habrían permitido comprender con más radicalidad el bien elemental ligado al mundo de la vida, los rasgos propios del mundo personal y, en definitiva, la estructura elemental y la consistencia de la relación tú-yo.

El mal y especialmente el mal que amenaza la propia vida de un modo definitivo, como hemos visto a partir del libro de Job, supone el ad-venimiento de lo in-humano, lo in-deseable. En la segunda parte de nuestro trabajo (§23) incidimos en la connotación familiar de la normalidad. El mundo de la vida es el mundo que nos abraza y arraiga de un modo familiar. Toda consideración del mundo es posible a la luz de este mundo cercano, a partir de los rostros que nos son más familiares y que nos conceden una historia, un conjunto de tradiciones. Pues bien, el poder avasallador de lo enemigo difumina la consistencia de esta compañía, la aleja, la debilita y debilita el sentido que ella nos había comunicado. De hecho, si queda algún resquicio de sentido familiar del mundo en la experiencia del mal, quizás sea la memoria de la propia casa, de aquellos en compañía de los cuales el mundo fue esencialmente algo bueno, una morada, un lugar habitable. Y así, el recuerdo de lo que fue –aquello que ha cambiado de signo– no hace más que acrecentar la angustia debido a la realidad perdida. Esto no quiere decir que el sentido de lo familiar se haya diluido. Al contrario, en la experiencia del mal lo propio y querido emerge en toda su potencia y justicia. Sin embargo, la aparente posibilidad de volver y revivir el gozo de la casa acrecienta la desproporción con la situación actual. No se rompen los vínculos con el origen: simplemente se añoran.

¿No instaura una situación así un no-mundo? Más bien, es un “mundo de la muerte”, que no es exactamente una variación del mundo de la vida, sino justamente lo que se le opone de modo radical. En la excedencia del mal la muerte aparece como aquello que adviene continuamente en nuestra contra, aquello que deseáramos evitar sin que de ello podamos escapar. Es esta la razón por la que un “mundo de la muerte” no es propiamente una posibilidad del mundo sino justamente un límite entre el mundo y el no-mundo, un confín más allá del cual el mundo de la vida pierde sus trazos elementales. Si al estilo invariante del mundo de la vida le corresponde la distinción entre mundo propio y ajeno, “el mundo de la muerte” tiende a eliminar la dimensión de lo propio para imponer lo ajeno en la forma de la enemistad.

No obstante podamos pensar que el mal forma parte de nuestro mundo, que tiene su lugar “natural” en el mundo de la vida, su experiencia es, esencialmente, contraria a la normalidad, ya entendamos ésta como orden concordante, ya la entendamos como orden ideal. El mal genera un desorden que, aunque podemos reconcer en sus rasgos característicos,

no *cumple* ningún tipo de teleología, sino que –si cabe– la *exige* de un modo más fuerte. El desorden que introduce el mal no se convierte en un orden al que naturalmente tendemos sino que se presenta como aquello de lo que no se puede dejar de huir. Del mal no se puede sino huir. De aquí que constitutivamente no podamos aceptar la presunta normalidad del mal; de aquí que resulte imposible acoger racionalmente las palabras que Marta, personaje terrible de la obra *El malentendido* de Camus, arroja contra María después de que ésta descubra cómo su marido ha sido asesinado a manos de la primera⁸⁴.

María (mirándola con espanto): ¡Oh! ¡Déjeme, váyase y déjeme!

Marta: Voy a dejarla, sí, y para mí será un alivio: a duras penas soporto su amor y sus lágrimas. Pero no puedo morir dejándola convencida de que tiene razón, de que el amor no es en vano, y de que esto es un accidente. Porque ahora estamos dentro de la normalidad. Hay que convencerse.

María: ¿Qué normalidad?

Marta: esa es la que nadie es reconocida nunca. [...] (*Enajenada*): No quiero oír hablar más de él, lo detesto. Ya no es nada para usted. Entró en la amarga morada donde el hombre queda exiliado para siempre. ¡Imbécil! Tiene lo que quería, encontró a la que buscaba. Ya estamos todos dentro de la normalidad. Comprenda que ni para él ni para nosotros, ni en la vida ni en la muerte, hay patria sin paz⁸⁵.

Sin que podamos aquí discutir siquiera la problemática y sibilina relación entre el mal y sus apariencias sinuosas, entre la condición limitada del hombre y sus pobres acciones y elecciones, sólo podemos insistir en este momento en lo que hemos dicho unas líneas más arriba: el mal sufrido no funda un nuevo orden mundano, sino, al contrario, un desorden que fractura la realización fáctica de la teleología (pero no su consistencia: como hemos dicho, el mal subraya *sub contrario* la teleología). Un mal se puede anticipar, pero no se puede desear, como tampoco se deja concebir como orden óptimo, como realización de la dirección fundamental que el mundo anuncia desde su aparecer primero. ¿Cuál es esta dirección? Podemos expresarlo de este modo: el bien dentro del cual estamos desde siempre arraigados. El arraigo bueno en el mundo instituye una teleología indestructible por principio. Tan fuerte es que ella misma nos da la idea de mundo personal. El mal, propiamente, no se quiere, a no ser en su apariencia de bien. ¿Cuál es el correlato de la voluntad? El *bonum*, que en la tradición escolástica, como se sabe, es un trascendental. *Unum*, *verum* y *bonum* constituyen (co-perteneciéndose) la forma de toda realidad que se da al hombre.

⁸⁴ Marta, una mujer que desde hace años trabaja al amparo de su madre en un hostel, acaba de matar la noche anterior a su hermano (al que no reconoció), el marido de María. Según su *modus operandi*, dormían a sus huéspedes, les desvalijaban, y lanzaban sus cuerpos al río. A la mañana siguiente, y tras conocer la identidad de la víctima, la madre de Marta desespera y se ahoga junto a su hijo en el río. Marta, carcomida y abandonada, se encuentra con María, quien ha ido al hostel para encontrarse con su marido. Reproducimos aquí el final de la conversación.

⁸⁵ A. CAMUS, *El malentendido*, *Calígula*, *El Estado de sitio*, *Los justos*, Losada, Buenos Aires 1962, pp. 55-56.

¿Cómo podríamos traducir fenomenológicamente el trascendental *bonum*? Aquí nos topamos con un punto crítico, ya sea de la propia fenomenología, ya sea de las críticas que se vertieron contra ella, especialmente, desde *Ser y tiempo*, si bien, como hemos visto, también Heidegger ha de enfrentarse con graves problemas al respecto. La vida intencional, ya lo dijimos en la segunda parte, no se reduce ni se puede reducir al rendimiento perceptivo o (re)presentativo en general. El *bonum*, tal como lo hemos anunciado, si tiene carácter trascendental, será definitorio de toda experiencia (de todo objeto dado), y no sólo de determinados objetos. Independientemente de que algunos objetos puedan no ser queridos, la teleología que se funda en nuestro vivir mundano radica precisamente en la “bondad” natural del mismo, expresión límite para indicar su diversidad respecto de lo verdadero: puestos en el mundo, podríamos conocerlo con verdad y odiarlo al mismo tiempo. Sin embargo, a pesar de los dolores o eventuales contradicciones que podamos vivir, parece que una atracción y correspondencia elementales nos ubican en el mundo de la vida de un modo pacífico. ¿Es verdaderamente posible unir fenomenológicamente la aprehensión del *verum* con la del *bonum*? Todavía, con la lacónica presentación que hemos hecho de la vida práctico-valutativa, podríamos pensar que las descripciones de Husserl no nos ofrecen ninguna co-pertenencia estricta entre uno y otro. Desde luego, en torno a este punto se concentra –a nuestro entender– el gran atractivo de la filosofía heideggeriana: «El Dasein es un ente al que en su ser le va este mismo ser» (SZ, p. 191). Si el destino del yo está en juego en cada instante de la vida es imposible desgajar radicalmente la verdad que emerge ante nosotros del bien que el hombre espera de ella. Sin embargo, este paso todavía no habría explicado por qué la verdad puede coincidir con lo bueno, por qué el mundo es radicalmente bueno, esto es, objeto natural de un querer constante, aspecto que, como hemos visto, se acaba diluyendo en la filosofía heideggeriana. Por otro lado, habremos de explicar la conexión entre el *bonum*, el *verum* y la presencia de los otros.

Unas páginas más arriba explicamos sucintamente el sentido dativo de la intencionalidad, vinculando esta dirección con una suerte de cumplimiento (original, inesperado, pasivo). El “desde” y “para” propios de la intencionalidad no señalan una posible dirección, sino *la* dirección por antonomasia, dirección que, más que una indicación, es ya una realización. El sentido de esta realización nos puede dar dos claves fundamentales para comprender la relación entre *verum* y *bonum*, las cuales confluyen en la constitución del mundo personal. Ambas claves se entienden a partir de la apertura que la subjetividad es: apertura al mundo y al conocimiento del mismo; y apertura al mundo como deseo de satisfacción. La verdad, de algún modo, responde también a un modo de satisfacción: «El hombre por naturaleza *desea*

conocer». La verdad nunca es una imposición fría o calculadora; responde más bien a una exigencia, exigencia que creemos haber expuesto en sus dimensiones estructurales en los apartados acerca de la tendencia a la concordancia. La razón es justamente esta tensión en pos de la verdad, en pos de la unidad de lo conocido, la cual responde misteriosamente a un anhelo de la subjetividad. Así, sin duda, nos es lícito pensar el *verum* junto al *bonum*. El reconocimiento de la verdad arrastra por lo tanto primordialmente la coincidencia, la perfecta concordancia entre mi apertura original y la *satisfacción* alcanzada en la aprehensión de lo verdadero. Emerge así la verdad no como lo que está ahí delante de mí, sino como lo más propiamente mío, lo que me hace vivir, lo que me permite existir. Viviendo en la verdad, la quiero. Queriéndola, la acojo. En este sentido, la separación radical entre razón teórica y práctica, entre verdad y bien, sería una separación absolutamente ajena a la experiencia.

Por otro lado, cabe concebir otros muchos anhelos y satisfacciones, las cuales, evidentemente, exigen que sean conocidas de algún modo, que se presenten a nosotros (verdad, evidencia). Justamente en su acontecer, en el acontecer de la correspondencia entre anhelo y satisfacción, adviene la conciencia del bien. No sólo conocemos determinados estados de cosas, objetividades o situaciones, sino que las percibimos como adecuadas o inadecuadas de cara a los distintos anhelos o exigencias que podamos tener: un fruto responde al hambre, el agua responde a la sed, un animal salvaje nos cierra el camino, el sol nos permite ver, demasiado sol nos quema, etc. Toda la vida está hecha en definitiva de esta conexión entre lo que se muestra y la conveniencia o inconveniencia que implica para el cumplimiento de nuestras expectativas. Ahora bien, visto que hay multitud de acontecimientos que se muestran como inconvenientes o esencialmente contrarios a nosotros, ¿no tendríamos que decir entonces que el mundo no es esencialmente algo bueno? ¿No señala el dolor y el sufrimiento el resquebrajamiento de esta espera en la que siempre nos encontramos, la espera de que el mundo nos sea favorable? Sin que Husserl haya frecuentado en exceso este terreno, pensamos que podemos acercarnos fenomenológicamente a él, a sabiendas de que nos topamos con enormes problemas, fundamentalmente ligados a los fundamentos de la teleología. Tan poco lo ha frecuentado Husserl que muchos de sus textos parecen incluso llevarnos en la dirección opuesta, aquella en la que el mal es asumido como un acontecimiento más del mundo, un acontecimiento que no rompe esencialmente el sentido del mismo. En este sentido pensamos que la fenomenología ha sido poco radical a la hora de pensar la experiencia del mal y, por lo tanto, como contrapartida, algunos aspectos esenciales de la intencionalidad, aquellos por los que decimos que la subjetividad está involucrada positivamente en el mundo, viviendo una satisfacción y un gozo —diría Lévinas—, abierta por igual al *verum* y al *bonum*.

Dermot Moran indica la unidad que Husserl concibió entre la comunidad de las mónadas, la teleología y la apertura al bien: «El mundo del espíritu está orientado a un fin, es racional, es un mundo comunicativo [...], un mundo en desarrollo, un mundo de la razón, en el que [...], como en la filosofía platónica y aristotélica, todo acontece por la búsqueda del Bien»⁸⁶.

Podemos aventurar una clarificación de dicha cuestión. Ya en las experiencias originales vinculadas al cuerpo se impone la unidad entre lo que podríamos llamar “verdadero” y lo “bueno”. Antes de todo pensar teórico, antes de toda verdad predicativa, lo que nos comienza a afectar pasivamente (la leche materna, el abrazo de la madre, el calor de la casa, etc.) no sólo nos da una “idea” del mundo, no sólo nos permite registrar diferencias sensibles entre las cosas. Sin duda, la experiencia ante-predicativa, así como Husserl y Heidegger la han pensado, tiende a romper el logicismo de la filosofía moderna, ya que el sentido no es fundamental ni primariamente un sentido lógico.

¿Es posible pensar en el mundo de la vida sin un arraigo esencial y permanente en el bien? Tenemos que responder claramente que no. Desde las entrañas de la experiencia ante-predicativa se impone lo bueno como lo que nos permite existir, lo que corresponde al deseo (por momentos oculto) de sobrevivir, vivir bien y de la forma más satisfactoria. Que haya dolor, que haya sufrimiento, no dice nada en contra de nuestro asentamiento original en el mundo. Es más, sólo desde un terreno estable es posible concebir la posibilidad de condiciones mejores. En la medida que algo nos posibilita existir podemos esperar gradualmente una vida mejor, sin cancelar la evidencia de que el mundo es justamente ese espacio esencialmente bueno y positivo. Sólo cuando nos falta aire, podemos pensar en la radicalidad de su ofrecimiento radical, sólo cuando nos falta comida, pensamos en lo necesario que es para nosotros. Es esta red de satisfacciones elementales la que nos permite decir que el mundo en el que vivimos arraigados, incluso precariamente, es esencialmente bueno, vivido como algo fundamentalmente favorable. Desde luego, toda acción o movimiento que socave desde los inicios dicha estabilidad impedirá que el mundo y el mundo personal emerja.

Hemos hablado del dolor, pero convendría hacer un breve elenco de otras formas de presentarse el mal, lo cual nos permitirá identificar más claramente sus rasgos definitorios. Tanto el dolor físico, como la angustia, el miedo, el sufrimiento, el sufrimiento por el dolor ajeno e inocente, como el mal moral, suponen de algún modo una fractura en la experiencia. «Hay, pues, contra lo que muchos filósofos clásicos pretenden, verdadera experiencia del sinsentido, del contravalor absoluto, de lo que ni tiene explicación ni debe ser explicado. Se experimenta el mal radical, y para estas experiencias que de él se hacen conviene reservar el

⁸⁶ D. MORAN, *Edmund Husserl, Founder of Phenomenology*, op. cit., p. 231.

significado supremo de la palabra dolor»⁸⁷. De hecho, la experiencia del sinsentido pone de manifiesto que si lo más deseado se aleja por completo de nosotros la vida –no obstante muchos otros bienes particulares– se hace indeseable, invivible. Ciertamente, aunque la experiencia del mal inunde nuestro mundo en sus más variadas formas, la racionalidad práctica y teórica nos veda su aceptación en términos de cumplimiento o experiencia óptima. Su presencia, nos dice algo, nos da determinada información, pero siempre en la forma de lo que no debe ser, de la imperfección, de un paso cortado que debe ser restituido (aunque en ocasiones ya no quepa ni siquiera la esperanza de que pueda ser restituido); como si de un contra-movimiento se tratara, el mal parece introducir un desorden que rompe el orden del mundo. «Es blasfema la supuesta teología racional que, desde el estoicismo, declara que el mal es un bien que no sabemos comprender»⁸⁸. No podemos estar más de acuerdo. El dolor, el sufrimiento por el mal ajeno, se muestran en su núcleo como experiencias irreducibles. ¿En qué sentido? En que se muestran como indeseables, en que todo nos lleva a huir de ellas. Evidentemente, no es lo mismo el dolor del parto (dominado por la espera de un hijo) que el dolor infringido inesperadamente por un amigo. Ni uno ni otro se aceptan gratuitamente. En el caso del parto, sin embargo, la alegría por el hijo que nace encubre y hasta hace olvidar un dolor físico en apariencia insoportable. Esta dinámica, es importante subrayarlo, no reduce a cero el peso negativo que cada una de dichas circunstancias porta consigo, peso que dice algo del mal a evitar y algo del bien deseado. Por otra parte, el hecho de que determinadas circunstancias (vividas como favorables) hayan sido posibles –fácticamente hablando– gracias a otros sucesos (vividos en un origen como dolorosos), no nos legitima a reconvertir el mal en bien ni a justificar el primero.

Llegamos al último punto que nos habíamos planteado: la conexión entre *verum*, *bonum* y la presencia de los otros. ¿Cabe hablar realmente de un mundo bueno desgajado de los otros, de un mundo en el que la presencia de los otros sea esencialmente enemiga? Desde luego, si hay mundo de la vida es porque hay otros y otros que, al menos en un núcleo elemental, nos son cercanos. Si los otros desaparecieran el mundo de la vida perdería su aspecto personal; si los otros se volvieran enteramente contra nosotros el mundo de la vida se volvería un “mundo de la muerte”. He aquí la a-normalidad radical que el mal introduce en el mundo personal. Que se constituya un mundo de la vida tiene algo de contingente (podría no advenir), pero si adviene, debe advenir necesariamente en una forma mínimamente óptima, esto es, en la forma de la acogida. Si hubiera otros, pero éstos fueran esencialmente enemigos, entonces el sentido de la casa [*Zuhausesein*] que define el mundo propio, concreción del mundo de la vida,

⁸⁷ M. GARCÍA-BARÓ, *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca 2006, p. 44.

⁸⁸ *Ivi*, p. 46.

desaparecería haciendo desaparecer con él todo rasgo de mundo personal. En una circunstancia tal el mundo espacio-temporal podría mantener su consistencia; sin embargo, tal consistencia nos sería paradójicamente enemiga por ser fundamentalmente el escenario de una huida, de una enemistad mortal, la que me tiene en primera persona como víctima.

En este último caso, parece que la presencia buena del mundo exige la presencia buena de los otros para cumplir de un modo óptimo la dimensión dativa del propio mundo. Así, el mundo de la vida pone de manifiesto una posibilidad ideal del mundo: la posibilidad de encontrar otros hombres, la posibilidad de depender de ellos, la posibilidad de que nos sean favorables, la posibilidad de vivir en comunión con ellos. Si estas posibilidades se esfumaran, se esfumaría con ellas el propio mundo de la vida, aislándonos en él, siendo acorralados por él. Nos encontramos así con una contingencia trepidante, la del mismo mundo de la vida, que para que siga siendo tal, exige unas mínimas condiciones. Sus condiciones ideales, desde el punto de vista de Husserl, tienen que ver con lo que él llamó “comunidad del amor” y, en último término, con la vida divina. Por supuesto, caben muchas formas de pensar la plenitud de la vida personal en el mundo de la vida: ésta pasa por una madurez adulta, por una cierta capacidad crítica, etc. Sin embargo, parece que lo más esencial, lo que nos mantiene en la vida y en la vida buena es que los otros nos sean esencialmente favorables. Por otra parte, tampoco es pensable que la propia vida se pueda cumplir si en un ámbito esencialmente familiar nosotros mismos nos hacemos protagonistas del mal, del mal moral, lo cual instituiría una forma radical de división.

Los otros no están ante mí meramente como un objeto que me proporciona satisfacciones. La compañía que el otro me da, el amor que puede darme, no puede ser igualado por nada mundano⁸⁹. Sólo en la colaboración, sólo en la amistad, en la relación amorosa, emerge la necesidad radical que tenemos del otro, la necesidad que el otro tiene de mí. La grandeza de los otros se expresa bien en el dolor que nos causa el dolor ajeno. Lévinas y otros muchos autores a partir de él han pensado el dolor por el sufrimiento ajeno, especialmente el sufrimiento inocente, como el mal más radical y absurdo. Aún más que el sufrimiento en general, el sufrimiento que es consecuencia del mal provocado por otros hombres aún de un modo devastador injusticia, desesperación y sinsentido. Si nosotros somos protagonistas de tal dolor, porque lo generamos, es evidente que ya viviremos una

⁸⁹ Jan Patočka ha vinculado existencia, arraigo mundano, cuerpo y relaciones familiares, en su llamado primer movimiento de la existencia humana: «uno mismo se apropia del mundo en este primer movimiento, pero al mismo tiempo, se arraiga en el mundo y depende de él en tanto que existe corporalmente. [...] El primer movimiento de la existencia comienza en un mundo familiar donde uno mismo adquiere su identidad colectiva en relaciones emocionales con los otros (y viceversa)» (I. SRUBAR, “J. Patočka: Phenomenology of Practice”, op. cit., p. 317).

forma inicial de muerte, de caída en el “mundo de la muerte”. Así sucedería si nos viéramos en oposición al resto, en oposición violenta a aquellos que nos rodean.

Por otro lado, que el mundo de la vida alberga la forma de la acogida como la forma original, como aquella que delinea el sentido del mundo propio, de la casa, se entiende por la consistencia de la relación entre el hijo y la madre. Evidentemente, nos topamos aquí con la posibilidad de describir la originalidad del mundo de la vida a partir de una descripción muy amplia del mismo, la cual refuerza de algún modo las evidencias que emergen desde el presente. Que el mundo de la vida es esencialmente amigo se deja ver y describir desde nuestra situación. Que el mal vivido o la enemistad rompe una teleología también se deja ver en el presente. Más allá o más acá de la primerísima acogida que nuestros seres queridos nos ofrecieron, sabemos que somos sostenidos en un medio que de algún modo nos protege, un medio que nos permite crecer, un medio humano. Así, la leche materna o el abrazo de la madre nos “dicen” algo esencial del mundo, de los otros, de mí y, al mismo tiempo, nos revelan cómo ese algo es *para* mí y lo es de un modo esencialmente correspondiente. ¿Son trascendentales estas descripciones? Tendríamos que decir que sí. Son trascendentales en la medida en que desvelan los factores decisivos de nuestro ser-en-el mundo, de la constitución del mundo de la vida, así como es constituido, en su forma personal más elemental. Se pone de manifiesto así la unidad más fuerte entre concordancia y optimalidad. Por un lado, la vida mundana tiene grabada en sí el sello de lo personal y, por otro, parece que lo exige de un modo muy concreto: lo bueno es lo secretamente esperado, lo que cumple las expectativas más radicales, lo querido en lo que estamos desde siempre, los seres queridos que nos han acogido desde siempre. En ausencia de este medio humano, sencillamente, la vida sería aniquilada. Vivimos desde siempre acogiendo mundo y, lo más importante, vivimos desde siempre siendo acogidos por los otros (los nuestros), acogida que realiza y anuncia –de un modo aparentemente insignificante ya en los albores del despertar de la conciencia– la teleología más radical.

CONCLUSION

During the following pages I will sketch out the main lines of this work and some of the most acute problems touched on, without trying to cover the entire content and topics. It is well known that Husserl's phenomenology usually becomes like a dense forest, difficult to penetrate. For this reason, I will try to explain the main problems of the present work by means of a phenomenological exercise, whose role will be to show what normality is, what its relation with intentional experience is, and what kinds of problems it embraces. I will, of course, leave aside many points and stages that can be read in the previous chapters.

1) Just now I am writing on my computer; today is the 13th of August, 2011. In this present time, which is my time, I realize that every single thing that is around me is essentially familiar to me. I am in my room, I know it well and everything is more or less where I expect to find it. I am used to being in this room, I am used to dealing with this environment: there is a sofa, two chairs, a table, etc. Nevertheless, if I think about this situation, I realize that it is much more complex. I stand up to pick up a pen, and I know where I should find it. I did not see it, but I knew where it was. Moreover, many memories fill my perceptive frame, occupying different levels: I remember where I left a book before having dinner and I remember who painted the picture I have in front of me. I remember also beautiful moments I have experienced in this room, etc. Beyond these nostalgic memories, there is a sort of "memory", which is decisive for my situation: I use my computer with great agility. I know where the keys are and I press them very quickly. In this case, I am not remembering anything, as in the previous cases. Nevertheless I know how my computer works and what kind of possibilities it offers me. In a similar way, I relate to all the objects I find around me with this "familiarity": I see a piece of wood, which I immediately recognize as a leg of my chair, etc.

After this description, it is easy to understand that my present environment is totally familiar to me through a link between present and past. I am connected to all those memories. Some of them are explicit and others set or shape our present experience in an indirect way. Even objects that I have never seen before are not strange to me. There is a bottle in the corridor that I have never seen before, but I need only a quick look to know that it is a glass

bottle that contains wine. Obviously, I could be wrong, but I am sure that during my life I have seen many other objects almost identical to this one. This “knowledge” enters into my experience, offering me a concordant (my expectations are fulfilled) and typical (I know objects in their generality) idea of my room and my house. These two features (typicality and concordance) go hand in hand every time I see any single object. Also, as we will see, these two features are very important when considering the problem of the best perspectives, that is, the problem of “optimality”. With this description we have reached the first approach to normality. I consider the room in which I am and everything that is happening now as normal. As a result of my past experiences I can face new experiences, I can insert what I do not know into the things I already know. This complicated process, as Husserl says many times, happens in a passive way, without analysing or “thinking”. Therefore, we can understand that normality or familiarity with things is only possible through a network of “mental acts” (*Erlebnisse*). If I stand up to pick up my pen and instead of my pen I see a pencil, I feel surprise, which from Husserl’s point of view is decisive in order to grasp the unity of consciousness (this temporal unity between mental acts is probably the nuclear point of phenomenology).

2) Suddenly, I hear a noise and I turn my eyes to the table to find out what has happened. A book has fallen. The book presents itself to me in different ways: I see it, I hear it, I feel it. I realize that all my senses collaborate to tell me something about the world I live in. But this collaboration is not always complete or concordant. Sometimes, I do not hear or see well or, at least, what I was expecting. There is discordance when something I expected does not happen. Step by step I realize that my room and all the things we usually consider as obvious actually need a complete set of experiences and “acts”. We live within normality, even if few things or happenings surprise us: we are also used to having these kinds of surprises or discordances. But concordance of experience needs to be analysed. Now it is midnight and I start feeling a mild headache. It is not an habitual feeling but it is more or less familiar. As we see from this feeling, normality has to do not only with the way in which things happen, but also with the way in which we experience the world: I am tired, which is normal after a hard day’s work, I am not hungry, I look forward to my girlfriend’s return, etc. All these “experiences” indicate a normal way of living, feeling and appreciating the world.

3) I have spoken about my immediate perceptive context: my room and the things I have immediately in front of me. But this description is still very narrow because I know I exist in a much wider situation. A few minutes ago, I walked around my house. Not only that: I know

that out there, outside my room, I can find many other streets of my neighbourhood, etc. For me the world has this consistence, this essential form. I know cities change, but I know that I live in a single space; I know there is a continuity between things of perception. This spatial and temporal continuity allows me to come back to old places, to walk through the same streets again. Even though I do not know most of the places in this world, I live within this unity, which opens out from my actual present, from my room. Moreover, I recognize the difference between today, yesterday and tomorrow: space and time exist for me in an essential connection with the world I live in.

4) Furthermore, we do not only experience things. I am in relation with many other people, who are like me. Without describing the intentional genesis of that experience, I know that all these people belong to my world. They know the things I know, they talk with me, we give each other advice, etc. Finally, I can say that some people are not so familiar to me as others. Certain people, traditions and cultures are strange for me. This kind of familiarity offers me a new sense of normality (beyond concordance, typicality and optimality). I live in a certain cultural framework, within certain groups: I am a Spanish citizen, etc. I share the same world with (more or less) everybody, but I do not share the same traditions or knowledge with all of them. This tension between familiarity and non-familiarity configures my normal world. Therefore, I can say that we live in a spatial and temporal world, in a personal world, in a social world.

All these descriptions, experienced from the first person, are involved in Husserl's famous concept of the "lifeworld", the "pre-given life world". As he shows in the *Crisis*, these descriptions should be experienced without considering the results and knowledge from science or evidence from others. Everything I have described above belongs to my surrounding world. I experience everything (essentially) as I have described it. Of course, I can commit errors, I can be wrong regarding many circumstances of my world, but that is not the point. In fact, that possibility is completely unimportant for Husserl. That is why he could lose interest in the problem of existence. I could get up one day and realize that everything was a beautiful dream, that I was not Spanish, that I had never completed a PhD and that my grandfather was not a painter. Nevertheless, in that tragic situation, not everything would disappear. The intentional nexus, the link between present and past, the awareness of my tradition, the familiarity with the world, etc, points to a very precise structure in experience, a very precise order, which Husserl calls "normality". Can we really ascribe everything I have described to normality? Which features of experience belong to normality?

a) The different aspects of normality I have unfolded (concordance, typicality, optimality and familiarity) make my present situation intelligible. I experience everything (objects of perception, my own mental acts, other people, my personal world, etc.) in an order without which nothing would be as it is. In this way, it can be understood that our actual, familiar and everyday world needs a great number of acts and links between experiences.

b) Beyond the normality of self-experiences and familiar objects, normality is also relative to the constitution of the spatial and temporal world. My horizons speak about the personal world (on the one hand) and about the world that has continuity through space and time (on the other hand). For this reason, intentional experience and the interconnection between experiences not only colour the world but also (and beforehand) root us in it, in the world of everybody, the spatial and temporal world. This is the importance of normality. To reach, and live in, the world, and to live in it in a rational way with other people, it is necessary to live in normality. Without normality, without a coherent and harmonic unfolding of my intentional life (constantly open to corrections and verifications), the world would disappear, or it would never be constituted in a definite and rational way. Finally, it is important to say that even though the network of concordances can be experienced by means of spontaneity and conscious activity, it is primarily experienced passively. Without wanting it, without deciding explicitly to experience the world, I have always experienced it, I have experienced it from the very beginning.

After this simple presentation of the various meanings of the concept of normality and its different roles, I will now set out the different stages of this work, which I consider essential.

1) Bearing in mind the historicity of self-subjectivity (its continuous movement and establishment in the world, the normal development of subjectivity rooted in traditions and cultures), I have faced the problem of truth, the true access to the world and to the knowledge of the universal structures of experience. Considering those philosophical opinions whereby truth is hidden by means of normality (through the sinuous movements of history), I can state the following point: for Husserl the relationship between truth and evidence is extremely important. This relationship is an implicit critique of those who want to establish the value of truth without evidence, and to those (on the opposite side) who do not trust the value of evidence and of experience.

Accepting normality is not accepting any order, no matter which (see point b, previously). Rather, accepting normality is accepting the order without which there would be no order. Beyond this radical meaning of normality, we can establish many others, many concretions (“normalities”), which have to do with different frames of intelligibility: the value we in the Western world give to Beethoven’s Symphonies or Van Gogh’s pictures may not be accepted in other places or cultures. Self-history, lived with others, has its cardinal points. Without them the self-culture would be incomprehensible. But that does not mean that such a culture is incomprehensible, blind or absurd. On the contrary, only through historical life can we understand certain meanings, which (in order to be understood) require many conditions, such as a language or an appropriate context. In this way, the truth of any proposition (pronounced within a cultural context) has to do with such contexts, which give us an intelligible access to truth (perceptive, scientific, historical, etc.). It must be remembered that for Husserl truth coincides with the recognition of how things are experienced, and not the development of the objects “in themselves”, as if objects were “outside”. On the contrary, for Husserl truth is the relationship between mental acts, between intentions and fulfilments. In the appropriate evidence, fulfilment and intention go hand to hand in a “perfect” combination. Outside this kind of evidence, certainty is based on intentional connections and motivations, even though it still takes twists and turns that could correct or improve the aforementioned contents.

This is in fact the normal way of experiencing self-culture. Everyone takes over the teachings and contents of one’s cultural framework, which is only intelligible within personal relationships. The interpretation of those contents and teachings must not be carried out in a radical exteriority of these personal and historical relationships. Otherwise, we will not understand anything. I discuss this in the third chapter of the second part of this essay. In this way, Husserl does not claim to defend a rational capacity able to uncover the knowledge and “secrets” of alien worlds. This would be an absurdity within the phenomenological proposal. If the mere awareness of another person is achieved through analogy, as Husserl explains in many places, the awareness and interpretation of alien cultures would start from self categories and experiences. This structure of comprehension involves not only a great risk but also, and above all, great possibilities.

What therefore is the range and jurisdiction of truth, if any? All the limits we experience in the understanding of alien worlds and people, the necessary limits of any knowledge that is not absolute, does not give us the right to cancel a priori the validity of our area of meaning, of our knowledge, or of ourselves. Moreover, the human horizon, exactly in the way it is currently experienced, is the only thing that can offer us some sort of access to the truth, to

how things are. How could we understand Michelangelo if we knew nothing about Christianity, Western paintings, or Rome? He would be totally strange to us. I think that Husserl's reflexions about normality set the horizon of intelligibility very wide. This horizon is not so big as to give us a complete and perfect understanding of alien worlds, but at the same time it is wide enough for us to experience with clarity and intelligibility. In fact, for Husserl the world is the horizon of intelligibility. This horizon is fixed by an essential normality, whereby the spatial and temporal world, and my self-world, is familiar to me and to my comrades.

Of course, it is possible to identify many others levels of normality. For example, Husserl has written a lot about rational and adult life. Even though we can understand it in different ways, it is not difficult to grasp that were normality fractured in some way, the world would suffer analogous fractures. If we lack normality regarding a personal world, we can discover how the world and its consistency begins to disappear (as occurs in madness) or still keeps an extreme simplicity (as occurs in infancy). In both cases it is extremely difficult to know in what sense there is (still) a world. What would an adult life be? That life capable of experiencing the spatial and temporal world in a personal way, capable of communication with others, capable of taking part in the rational world, which is constantly opened through the interrelation with other people.

I could put it this way: we live within the meaning, that is, we live in the world, we live in concordance, in the knowledge, in the possibility of verifying it, correcting it, and repeating it. We can do it in different ways (we can make more or fewer mistakes, we can have more or less knowledge), but this variability does not cast a shadow over the co-constituted world. As long as we live in essential harmony there is a world, lived in and verified through intersubjectivity. But this harmony is not an artificial order. It is that kind of order which is based on several conditions (perceptual life, memory, etc.) and fulfilments. In fact, any discussion or problem we can face in our cultural world (about science, politics, moral life, etc.) has to be faced within the limits of the world, within the limits of our evident world. Those debates and discussions presuppose that world, that radical intelligibility. All our differences take place within a common horizon, which should be researched in its radical foundations, which could give us some certainty about those universal structures of knowledge that are frequently rejected rhetorically. The fact of sharing a perceptual structure, for example, emerges within the relationship with other human beings, within our intentional life: we do not only accept that other human beings should perceive as we do (as a consequence of an essential analogy between our bodies). This presupposition is constantly

confirmed in experience: I live with others, I share the same space, I manage the same tools, I see them and they see me, etc. Starting from this shared horizon, we can establish many other tipifications and analogies, but they are essentially confirmed by, or at least based on, many other previous experiences.

In this sense, I think the discussion about normality is very important because, more than leading us to assert the incommunicability of self-life or culture, it highlights the essential order implied in the lifeworld, an order that is (as previously explained) at the same time a tendency to concordance. This order is not the blind imposition of certain states of affairs, but a unity of intentions, which has open horizons that should complete and correct our experiences. It must not be forgotten that the first and essential order is that which constitutes the world shared with other people.

2) The world and others go hand in hand, but this unity does not reduce the transcendental possibilities of self-subjectivity. On the contrary, the world, which is a world for everybody, is rooted in intentional life. As I have attempted to clarify, the factum of the world is rational when such a world is explained and developed from the basis of subjective dimension, which is capable of order and coherence in a continuous flow.

The personal life, whose typicality we can perceive, is the concretion of the transcendental life. This life can be lived in the culture and in the infinity of the spiritual life. Regarding this point, I have pointed out the difficulties that Husserl found in identifying the place of the personal ego, which is located between the pure transcendental life and the empirical dimension. The transcendental possibilities need a particular order, a normal order, an order that gives us an essential unity, an essential stability within the variability of traditions and worldly changes. This is the universal shape of the world. In both §10 and §28 I have outlined why it is impossible to confuse a normal with an a-normal order in an absolute sense, and what the relative apodicticity of the world means.

As in the perceptive life, the awareness of the spatial world and of the self-body can suffer partial discordances or fractures. Husserl highlights three limits that take us beyond normality. Animals, mentally unstable people and infants allow Husserl to expose the normal course of experience and therefore the limits and a-normalities of these types of lives. These three “styles” illustrate a sort of subjective life that cannot develop (for different reasons) a definitive reference to the world and to others. We can understand why rational life needs the development of certain features and interests. Moreover, I have shown other forms of a-

normal subjective life (such as dreams, lack of awareness, etc.) that “explain” why the world that is familiar to us needs special conditions in order to exist in the way we know it.

3) Finally, the main idea of the last part of the thesis is that rational life cannot be reduced to the enlightened and hyper-critical conception of reason, as if the fulfilment of personal and rational life could coincide with a capacity for critique, with more or less neutral access to the truth. Even though this perspective does not seem to be decisive for Husserl, I think that those descriptions that can exceed the formalism and modern orientation criticized by Heidegger can be found in Husserl’s phenomenology. The normality of personal life is not only access to the objective truth. We have to understand the relationship between the truth of the world and the possibility of fulfilment of self-subjectivity. How could we be interested in the true access to the world and also in the destiny (we can accept this term) of subjectivity? Husserl was not blind to the consideration of values and the practical life. He knew that intentional life could not be reduced to the objectivistic awareness of objects. On the contrary, intentionality also embraces feelings and volitions.

Husserl’s texts on the ethical life and the constitution of the social world demonstrate the great unity he conceives between subjectivity and intersubjectivity. Regarding such a unity, I have devoted the last chapter to the problem of evil, which was forgotten by Husserl. This topic, rather than leading us away from phenomenology, has helped us to understand the characteristics of a normal personal life better. The experience of evil, in its many different aspects, is shown as the most radical a-normality, the a-normality that is capable of fracturing and even destroying the foundations of the lifeworld. Could it be possible to think of the lifeworld as a world essentially dominated by evil? My answer is “No”. Why not? Because intentional life since its first appearance demonstrates that it is not only rooted in the truth but also in the good. And the good is inseparable from other people. That is, the first face of the good is the face of people, the face of those who are close to us from the beginning. The lifeworld is constituted in this way, in a network of human relationships that make intentional life possible and consolidate it (Husserl would speak of teleology), which, existing as it does in truth and good, seeks more truth and more good.

Would we consider it normal not to pursue our own survival, our own fulfilment, and our self-good? The truth of the world is inseparable from the experienced good, the pursued good. That is why good is not a mere feature of the world, as if it were a simple fact among others. The personal world is a rational world, a space of will, communication and critique. But before that and also more than that, the personal world is essentially viable and favourable

for human life. If intentionality, as I have attempted to explain, faces personal fulfilment (from all perspectives), personal life develops and settles this intentional structure in relationships with others (from the first acceptance to adult life). In fact, this term “acceptance” used by Patočka is useful to understand that what is at stake when we speak of intersubjectivity is more than the mere co-constitution of the spatial and cultural world. Acceptance has to do with the personal world, with the essential feature of the personal world, that is, the possibility of pursuing one’s own good and the good of others. As long as acceptance is accomplished at different levels of the personal world, teleological process will be achieved as well. This tendency seeks good and tries to avoid evil in its various different aspects (sufferings, pains, moral evil, etc.).

Bearing in mind these problems and Husserl’s descriptions of intentional personal life, I think it is possible to understand the radical a-normality of evil, even though Husserl did not cover this aspect. I have attempted to show why evil is the greatest a-normality. On the other hand, it is easy to establish why this a-normality can allow us to understand the personal world and the normal course of experience whereby we are rooted in the world and in others in a peaceful and consistent way.

Finally, I propose a discussion about teleology in order to point out certain problems, which could be faced and analysed after these reflexions about normality. The following pages are not properly part of the conclusions. Rather, I want to propose an open approach, new problems that can be posed, arising from the previous pages and analyses.

The problem of teleology, which I have touched on in this work in different ways, seems to be a necessity as well as an impossibility for phenomenology. If the factual order of experience establishes new tendencies (teleologies) with their new expectations, shouldn’t we say that good and evil establish their own teleology, since both emerge from the beginning of experience? In the first part I spoke about pains, which can be experienced according to their particularities: “it is a new pain, sharp, chronic, acute, etc.”, we say. We can be used to feeling such pains, but nevertheless we experience them as something that should be avoided. Pains never emerge as something completely desirable. Pains, and especially bad pains, do not help us to know the world. Rather, they stop us and confuse us. Certain pains can reveal parts of our body that we did not know we had. Nevertheless, we would like not to have such feelings. They are something new and something that we would like to avoid. Expectations and

longings emerge from the lived good, which as I have said, is rooted in intentional life. Evil is in fact that which we would like to avoid (and not only in the form of the theoretical inauthenticity). This is one of the motors of practical life, which is always in play, in every single moment of our lives.

But what are the foundations of such a teleology? What are the foundations of all teleology? Active decisions are not the first origin of teleology. From the beginning we live our lives in the world, seeking the world, seeking a more perfect knowledge of the world. What I have highlighted in this work is that such a world needs normal courses of experience, certain and very precise conditions that have to preserve an essential order within the differences. Normality cannot arbitrarily vary the essential form of the world, its categories, ontological regions, etc., but at the same time we need normality in order to constitute a consistent world. In this way we find many “limits” that cannot be overcome. Time, body and life must be ordered in a very specific way. Having arrived at this point, the question is: how and why this order? A life that is open to the world gives us many possibilities that do not emerge arbitrarily from such a life. They come together with life, we could say. Here we touch the limit-problem of facticity. Facticity does not only have to do with facts, my facts or your facts. It has to do rather with the fact of being factually together in the same world, with its particular forms and differences.

Different possibilities of experience “mysteriously” appear again and again: the openness of my intentional life, the self-constitution and the ordered unity of my mental acts (perception, memories, anticipations, etc.), the relationship with other subjectivities, the capacity of communication, the awareness of the same generalities and ideas, etc. Obviously, there are many different types of conditions. Something has to happen, and what affects us has to continue and maintain a unity and an objective permanence. Without intentional life nothing would continue, but intentional life by itself is not sufficient to ensure the permanence of something, for example in our perceptual horizon.

Husserl was not a metaphysician, but he did not forget metaphysical problems, which seem to leave phenomenology without words. And who has a word for the mysterious order and original of facticity? Husserl wanted to understand how the world exists. In fact, unlike objectivism, phenomenology reveals the personal and particular character of consciousness and experience. There is no world outside the intentional life, outside the network of intentionalities. Within this network it is possible to have a world, a body, matter, others, etc. Nevertheless, when we try to explain the world, do we not have to face inexplicable problems and facts, such as: body, others, matter? It is only possible to experience the world through

the achievement and co-originary of features and conditions like those. This co-originary “constitutes us”, which is an impossible expression for Husserl’s phenomenology.

Should phenomenology not accept such “limits” without trying to explain them, starting from the power of intentional consciousness? What we know about reason, body, others and matter does not completely cover all their possibilities. We live, we could say, within them, but the capacity we have to “control” them does not wear out the consistence (and primacy) of these conditions. Can we not say that our body existed before we had any awareness of the world? Should we not say the same regarding matter and others? It seems that consciousness (even in a primal stage) comes late or rather comes from within these conditions, certain facts without which we could not talk about the world and the personal world. This relationship, in any case, is decisive if we are to understand the peculiarity and importance of these features and facts.

My life “speaks” about matter, others, body and reason. Certainly, all we know about them comes from my own life, but at the same time my life needs them in order to emerge as a rational life, in order to live concordantly. This is the reason why Husserl highlights the power of teleology, which is rooted in experience. When we say “experience”, we understand a life that is always interwoven with the world. It is true that a transcendental life cannot be reduced to such conditions. In this sense, it is not difficult to understand Husserl’s attempts to maintain the originality of consciousness. Transcendental life needs body, others and matter, but at the same time it needs to keep that order, which is essential to keep our body, others and matter “alive” and full of meaning. What would such conditions be without the openness and clarity of consciousness? It is clear that we cannot separate consciousness from these conditions. They need each other. Normality is the “contingent and necessary” order that develops them in a coherent manner.

Teleology takes place where there is a world, it takes place to give rise to the world. We are totally passive about teleology from the beginning of our lives. Obviously, there are many moments, as Husserl demonstrates, in which we can take part in teleology, we can collaborate in order to achieve its existence. Nevertheless, the first moment of passivity, the order and facts (our body, others, matter) we meet in life, generate many questions. Who can analyse such an order? Who can explain the openness and structure of our consciousness? What are the foundations of such a teleology in our lives? Is it possible to found teleology? It seems that when faced with these problems we find the limits of knowledge, of philosophy, and of the world.

In the manuscript “Teleology” (1931), published in Volume XV of the *Husserliana*, Husserl speaks about teleology in a manner not very different to the one I have just used: “Teleology, as ontological form, develops the universal being of transcendental subjectivity” (Hua XV, 378). For Husserl, teleology is the last thing for us but the first thing in itself. The following lines exhibit in a surprising manner the radical dependence of subjectivity with regard to the factual ego: “The being of the *eidos*, the being of the eidetic possibilities and of the universe of these possibilities, is free concerning the being or non-being of the accomplishment of such possibilities: it is independent from every reality [...]. But the *eidos* ‘transcendental ego’ is unthinkable without the transcendental ego as factual ego” (Hua XV, p. 385).

A complete ontology (we come back to the problem of the universal ontology) calls for teleology, which can only be found through reason, through the existence of intentional life. Subjectivity (with all its necessary conditions) and the world cannot be reduced to mere objectivities. Of course, we can explain them and identify their essential features. But these features demand that we speak about that *telos*, which exists in all of them in a “surprising” manner: transcendental subjectivity needs the factum of empirical subjectivity; this is inseparable from the body, others and matter, and all of these need to collaborate in a harmonic way, need to find their place in subjective life. It is by means of this harmony, which Husserl calls “normality”, that subjectivity is open to the world. Within this openness we continuously live in knowledge and long for our own fulfilment and good.

Bibliografía de textos citados

LIBROS DE HUSSERL (HUSSERLLANA)

Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

Hua III/1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Neu hrsg. von Karl Schuhmann, Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.

Hua IV, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. von Marly Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag 1952.

Hua V, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hrsg. von Marly Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag 1971.

Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. von Walter Biemel. Martinus Nijhoff, Den Haag 1976.

Hua VII, *Erste Philosophie (1923/4)*. Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. Hrsg. von Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956.

Hua VIII, *Erste Philosophie (1923/4)*. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hrsg. von Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1959.

Hua IX, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester. 1925*. Hrsg. von Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Den Haag 1968.

Hua X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hrsg. von Rudolf Boehm, Martinus Nijhoff, Den Haag 1969.

Hua XI, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Hrsg. von Margot Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966.

Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*. Hrsg. von Iso Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

Hua XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28*. Hrsg. von Iso Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

Hua XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35*. Hrsg. von Iso Kern, Martinus Nijhoff, Den Haag 1973.

Hua XVIII, *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. Hrsg. von Elmar Holenstein, Martinus Nijhoff, Den Haag 1975.

Hua XIX/1, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von Ursula Panzer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1984.

Hua XXIV, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Hrsg. von Ullrich Melle, Martinus Nijhoff, Dordrecht 1985.

Hua XXVII, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Hrsg. von Thomas Nenon und Hans Rainer Sepp, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 1988.

Hua XXVIII, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, Hrsg. von Ullrich Melle, Kluwer Academic Publishers, 1988.

Hua XXXIII, *Die "Bernauer Manuskripte" über das Zeitbewußtsein (1917/18)*, Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 2001.

Hua XXXVII, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*. Hrsg. von Henning Peucker, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London 2004.

Hua XXXIX, *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*, Hrsg. von Rochus Sowa, Springer, Dordrecht 2008.

OTROS TEXTOS DE HUSSERL

Briefwechsel (Husserliana Dokumente), in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann, hrsg. von Karl Schuhmann, Dordrecht/Boston/London 1994, Band II.

Briefwechsel (Husserliana Dokumente), in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann, hrsg. von Karl Schuhmann, Dordrecht/Boston/London 1994, Band V.

Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte. (Husserliana Materialien 8), hrsg. von Diether Lohmar, Springer, New York 2006.

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Redigiert und hrsg. von Ludwig Landgrebe, Felix Meiner, Hamburg 1999.

OTROS AUTORES

BERNARD C., *Introducción al estudio de la medicina experimental*, Crítica, Barcelona 2005.

BERNET R., "Perception as a teleological process of cognition" en TYMIENIECKA A.-T. (Ed.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, (Analecta Husserliana 9), Reidel, Dordrecht/Boston/London 1979.

BERNET R., KERN I., MARBACH E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Felix Meiner, Hamburg 1989.

BRAND G., “Die Normalität des und der Andern und die Anomalität einer Erfahrungsgemeinschaft bei Edmund Husserl” en SPRONDEL W. M., GRATHOFF R. (Eds.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Enke, Stuttgart 1979, pp. 108-124.

CAIRNS D., *Conversations with Husserl and Fink*, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica 66), The Hague 1976.

CAMUS, A., *El malentendido, Calígula, El Estado de sitio, Los justos*, Losada, Buenos Aires 1962.

CANGUILHEM G., *Escritos sobre la medicina*, Amorrortu, Buenos Aires 2004.

CANGUILHEM G., *Ideología y racionalidad en la historia de las ciencias de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires 2005.

CANGUILHEM G., *Lo normal y lo patológico*, Siglo veintiuno argentina editores, Buenos Aires 1971.

CARR D., *Time, Narrative and History*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana) 1991.

COSTA V., *L'estetica trascendentale fenomenologica*, Vita e pensiero, Milano 1999.

CRÉTIEN J.-L., *Lo inolvidable y lo inesperado*, Sígueme, Salamanca 2002.

CROWELL S. G., *Husserl, Heidegger and The space of meaning*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 2001.

DE FOLTER R. J., “Reziprozität der Perspektiven und Normalität bei Husserl und Schütz” en GRATHOFF R., WALDENFELS B. (Eds.), *Sozialität und Intersubjektivität: Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz*, Wilhelm Fink Verlag, München 1983, pp. 157-181.

DI MARTINO C., *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini e Associati, Milano 2008.

DIELS H, KRANZ W., *Die Fragmente Vorsokratiker: griechisch und deutsch*, Weidmann, Dublin/Zurich 1972.

DILTHEY W., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, (Gesammelte Schriften, VII Band), Teubner, Stuttgart 1992.

FINK E., “Operative Concepts in Husserl's Phenomenology” en MCKENNA W., HARLAN R. M., WINTERS L. E. (Eds.), *Apriori and world: European contributions to Husserlian phenomenology*, Martinus Nijhoff, The Hague 1981.

FINK E., *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1 Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Kluwer Academic Publishers (Hua, Dokumente II/1), Dordrecht/London/Boston 1988.

FOUCAULT M., *Historia de la locura en la época clásica* (Vol. I y II), FCE, México D.F. 1997.

FOUCAULT M., *Los anormales*, Akal, Madrid 2001.

- GADAMER H.-G., *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca 2003.
- GARCÍA-BARÓ M., *Del dolor, la verdad y el bien*, Sígueme, Salamanca 2006.
- GARCÍA-BARÓ M., *La verdad y el tiempo*, Sígueme, Salamanca 1993.
- GARCÍA-BARÓ M., *Vida y mundo*, Trotta, Madrid 1999.
- HART J., *The Person and the common Life*, Kluwer Academic Publishers (Phaenomeologica 126), Dordrecht/London/Boston 1992.
- HEIDEGGER M., *Brief über den Humanismus*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1949.
- HEIDEGGER M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, (Gesamtausgabe 56/57), Klostermann, Frankfurt a. M. 1999.
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 2001.
- JAHODA M., *Current concepts of positive mental health*, Ayer Company Publishers, North Stratford (New Hampshire) 1999.
- KANT I., *Kritik der reinen Vernunft [KrV]. 2 Auflage 1787*, (Kants Werke, Band III), Akademie-Textausgabe, Walter de Gruyter & Co., Berlin.
- KERVEGHAN J.-F., *Hegel, Carl Schmitt. Lo político: entre especulación y positividad*, Escolar y Mayo, Madrid 2007.
- KUHN T., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México 1986.
- LANDGREBE L., *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Felix Meiner, Hamburg 1948.
- LEMBECK K.-H., *Gegenstand Geschichte*, Kluwer Academic Publishers (Phaenomenologica 111), Dordrecht/London/Boston 1988.
- LOHMAR D., *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, Dordrecht, Springer 2008.
- MELLE U., “Edmund Husserl: From Reason to Love” en DRUMMOND J., EMBREE L. (Eds), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/London/Boston 2002.
- MENNINGER K., *The human mind*, Knopf, New York 1961.
- MERLEAU PONTY M., *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona 2000.
- MERLEAU PONTY M., *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona 1970.
- MORAN, D., “Husserl on the Tensions between Universal Reason and Cultural Relativity” Third Meeting of the Organization of Phenomenological Organizations (OPO III), Chinese University of Hong Kong, Hong Kong, 15-20 December 2008 (Thursday 18th December 2008).

- MORAN, D., *Introduction to Phenomenology*, Routledge, London and New York 2000.
- MORAN, D., *Edmund Husserl, Founder of Phenomenology*, Ma: Polity Press, Cambridge & Malden 2005.
- MÚNERA L., *Normalidad y excepción en la política*, Red de Investigadores de Biopolítica (revista digital).
- NAM-IN LEE, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Kluwer Academic Publishers (Phaenomenologica 128), Dordrecht/Boston/London 1993.
- NEMO P., *Job y el exceso del mal*, Caparrós, Madrid 1995.
- NIETZSCHE F., *Así habló Zaratustra*, Edaf, Buenos Aires 1998.
- RAMOS R. (Ed.), *A. Artaud. Los enfermos y los médicos*, Revista literaria Katharsis, 2008.
- RICOEUR P., *Husserl: an Analysis of his Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 1999.
- RODRÍGUEZ R., *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid 2004.
- RODRÍGUEZ R., *Hermenéutica y subjetividad*, Trotta, Madrid 2010.
- RODRÍGUEZ R., *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, Tecnos, Madrid 1997.
- ROLF T., *Normalität, Ein philosophischer Grundbegriff des 20. Jahrhunderts*, Wilhelm Fink Verlag, München 1999.
- RORTY R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid 1989.
- SAN MARTÍN J., *La sexta meditación cartesiana de Eugen Fink*, *Revista de filosofía*, 3ª época, vol. III (1990), núm. 4, Editorial Complutense, Madrid.
- SCHMITT C., *Carl Schmitt. Teólogo de la política* (Selección de textos), FCE, México D.F 2001.
- SCHMITT C., *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid 2006.
- SCHUTZ A. (Ed.), *Collected Papers III. Studies in Phenomenological Philosophy*, Martinus Nijhoff (Phaenomenologica 22), The Hague 1975.
- SCHUTZ A., *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires 2001.
- SERRANO DE HARO A., “Fenomenología y ontología” en *Métodos del pensamiento ontológico*, Síntesis, Madrid 2002.
- SERVANTIE A., *Lo normal y lo patológico*, Fundamentos, Madrid 1972.
- SOFFER G., *Husserl and the Question of Relativism*, Kluwer Academic Publishers (Phaenomenologica 122), Dordrecht/Boston/London 1991.

SRUBAR I., “J. Patočka: Phenomenology of Practice” en DRUMMOND J., EMBREE L. (Eds), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.

STAITI A., “Different Worlds and Tendency to Concordance: Towards a New Perspective on Husserl's Phenomenology of Culture” en *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 2010 (Volume 10).

STEINBOCK A., “Generativity and the Scope of Generative Phenomenology” en WELTON D., *The New Husserl: a Critical Reader*

STEINBOCK A., *Home and Beyond*, Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 1995.

TRIGEAUD J.-M., “La funzione legislativa” en COTTA S. (Ed.), *Conoscenza e normatività*, Giuffrè, Milano 1995.

WELTON D., *The other Husserl*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana) 2000.

YAMAGUCHI I., *Passive Synthesis und Intersubjektivität*, Martinus Nijhoff, The Hage 1982.

ZAHAVI D., “Husserl's Intersubjective transformation of transcendental philosophy” en WELTON D. (Ed.), *The new Husserl: a critical reader*, Indiana University Press, Bloomington (Indiana) 2003, pp. 233-254.

ZAHAVI D., *Husserl's Phenomenology*, Stanford University Press, Standford (California) 2003.

ZUBIRI X., *Realitas I*, Trabajos del Seminario Xavier Zubiri, Madrid 1973.